القلائد في تحرير الفرائد

فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الإختلاف والفوائد

تحرير
الدكتور الشيخ عيسى بن عبد الله بن محمّد بن مانع الحميري
مُدير عام كلية الإمام مالك للشريعة والقانون
ومُدير عام أوقاف دبي سابقاً

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ ـــ ٢٠٠٩م

القلائد في تحرير الفرائد

فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الإختلاف والفوائد

القلائد في تحرير الفرائد

فيما بين الأشاعرة والماتريدية من الإختلاف والفوائد

تحرير

الدكتور الشيخ عيسى بن عبد الله بن محمد بن مانع الحميري

مدير عام كلية الإمام مالك للشريعة والقانون

ومدير عام أوقاف دبي سابقاً

مقدمة

الحمد لله منزل الكتاب، واهب الخلق من فيض حكمته حِكَماً كثيرة، ومن بحر علمه علوماً وفيرة، ومن جبروت عزته سلطاناً نصيراً، ومن عظمة قدرته شواهد وآيات كبيرة.

والصلاة والسلام على أول الخلق وآخرهم، سيدنا محمد بن عبد الله من خصه الله تعالى بعلو المقام في الأولين والآخرين، وجمع له من العلوم ما بان به وتميز عن سائر الخلق أجمعين، وعلى آله الطاهرين وصحبه المنتجبين ومن سار على هديهم إلى يوم الدين.

وبعد:

فكتاب "الفرائد" [وهو نظم الفرائد وجمع القلائد في بيان المسائل التي وقع فيها الاختلاف بين الماتريدية والأشاعرة في العقائد] من أهم الكتب التي دوِّنت في بيان الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية، حيث عمد مؤلف هذا الكتاب العلامة عبد الرحمن بن محمد بن سليمان الشهير بالشيخ زاده الحنفي الماتريدي المتوفى سنة (١٠٧٨هـ) رحمه الله تعالى إلى حشد أربعين مسألة في جميع أبواب العقيدة والكلام اختلف فيها الموقف الكلامي بين الأشاعرة والماتريدية، فوفق في بعضها وتكلَّف في بعضها الآخر، وقد وجدت من خلال تحريري لهذه الفرائد الأربعين أن الاختلاف في بعضها أتى

من باب فضول الكلام الذي لا يخلو من مبالغةٍ بينة وتنكبٍ لصعاب تفريعٍ يغني عنهما التوافق على أصول المسائل، وفي بعضها أتى الاختلاف على شاكلة الاختلاف في اللفظ مع التوافق حول المعنى المراد، حيث حررت ذلك وأوضحته، أما المسائل الأخرى المتبقية فقد وجدت الاختلاف فيها حقيقياً فعمدت إلى الترجيح بينها أو نقدها دون تعصب أو انتصار لمذهب بعينه مراعياً ما أوصلني اجتهادي إليه بكونه أقرب إلى الصواب مع سؤال اللطف والتوفيق من الله عز وجل.

فمثال الأول: اختلاف الأشاعرة والماتريدية في تحديد كون الوجوب المضاف إلى وجود الله سبحانه وجودياً أو اعتبارياً أو عدمياً، وذلك بعد اتفاقهم على إثبات وجوب الوجود لمولانا سبحانه، فذهب الماتريدية إلى أن الوجوب هو أمر وجودي، في الوجود ليس زائدًا ولا اعتبارياً ولا عدمياً، بينما يرى الأشاعرة أنه أمر اعتباري لا وجودي ولا عدمي لأنه ليس له وجود ولا تحقق بذاته خارج الوجود.

وهذا كما يُرى فضول في الكلام لا داعي له، إذ هو تفريع وقيد في الصفة الواجبة للصفة، فالصفة الوجود، وصفة هذه الصفة الوجوب وهذا أصل متفق عليه، ثم أتينا نفرع الوجوب ونتحدث عن قيود فيه.؟ !.

ومثال الثاني: الذي أتى على شاكلة الاختلاف في اللفظ مع اتفاق المعنى، فهو اختلافهم في تحديد متعلق كل من صفتي السمع والبصر بعد اتفاقهم على إفادة كل منهما إدراكًا مخصوصاً زائداً على حقيقة إفادة صفة العلم، فذهب الأشاعرة إلى أن السمع والبصر يتعلقان بكل موجود، وذهب الماتريدية إلى أنهما يتعلقان بكل موجود من شأنه أن يكون مسموعاً لصفة السمع، أو مبصراً لصفة البصر، وهذا عندهم على اعتبار أن بعض الموجودات مبصرة لكن لا صوت لها حتى تكون مسموعة، وعندها يتعلق بصر الله سبحانه بها دون سمعه.

وهذا كما نرى من الماتريدية افتراض إذ الواقع أن كل موجود هو في حد ذاته مسموع ومبصر، فالعلم المعاصر اليوم يؤكد أن المادة الجامدة ما هي إلا تركب ذرات، وأن كل ذرة من ذرات المادة مع صغر حجمها الذي يبلغ جزءاً من عشرة ملايين جزء من المليمتر، هي عالم مستقل له صخبه وضجيجه، إذ كل ذرة مع كونها تُرى جامدة غير متحركة إلا أنها متكونة من نواة تتفاعل فيها النيترونات مع البروتينات، وحول هذه النوات إلكترونات تدور بحركة مدارية منتظمة غاية الانتظام، لها حسيس يتعلق به سمع الله سبحانه إدراكاً وإن غاب عن أسماع الخلق، قال تعالى: ﴿ وَمَا يَعْزُبُ عَن رَّبِّكَ مِن مِّثْقَالِ ذَرَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا فِي ٱلسَّمَآءِ وَلَآ أَصْغَرَ مِن ذَٰلِكَ وَلَآ أَكْبَرَ إِلَّا فِي كِتَٰبٍ مُّبِينٍ﴾، لا يعزب أي لا يغيب علمًا وقدرة وسمعاً

وبصراً، ومثل الذرات، التي تتشكل منها عناصر المادة، الخلايا الحية التي منها تتفتق وتنمو الأجسام الحية من نبات وأشجار وأجساد، فهي تنمو وتتفتق وتتكاثر بحركة انتظامية مطردة، فسبحان من جعل الحصى تسبح بين يدي النبي ﷺ وأسمعه بكاء وحنين الجذع ﴿ وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ ﴾.

وعلى هذا يلتقي قول كل من الأشاعرة والماتريدية على المعنى، إذ كل موجود له حركته وصوته وصورته، وبالتالي فهو مسموع مُبْصَرٌ لا محالة.

ومثال الثاني الذي هو على شاكلة الاختلاف في اللفظ كذلك، اختلافهم في تحديد الصفة المؤثرة في ظهور المؤثرات، هل هي القدرة؟ أو التكوين وفق قيام القدرة؟.

فذهب الأشاعرة إلى أن الصفة المؤثرة في الإيجاد هي القدرة، إذ جميع صفات الأفعال ترجع إلى صفة كلية واحدة قديمة هي القدرة، باعتبار أن الفعل ما هو إلا ظهور الأثر في وقت دون وقت، وهو لذلك، أي الفعل، صفة حادثة دلت على تنجيز تعلقات القدرة القديمة وتجليها في الإيجاد والإظهار، وحيث إن صفة الفعل حادثة فهي لا تقوم بالله تعالى على هيئة التعاقب بين الإتيان والترك، وإنما الصفة القائمة بالله تعالى في القدم هي القدرة أي القدرة على الخلق، والقدرة على بث الرزق، والقدرة على

الإحياء، والقدرة على الإماتة، وهكذا.... فالله خالق في القدم ولا مخلوق، ورازق في القدم ولا مرزوق، ومحي في القدم ولا حي إلا هـــو، ومميــت في القدم ولا ميت، بمعنى القدرة على ذلك، إذ كان الله سبحانه ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم خلق السماوات والأرض، كما في الحــديث الشريف، فلو كان الفعل قديماً وهو عين ظهور المفعول لكان المفعول قديماً، ولو كان الفعل في الخلق قديماً لكان المخلوق قديماً كذلك، ضرورة ترتـــب أحدهما على الآخر، فدلّ هذا على أن الصفة القديمة هي القدرة على الفعل، وهذه القدرة لها صور تنجيزية مكرورة حادثة في المخلوق وليس في الخالق، في المفعولات وليس في الفاعل.

وذهب الماتريدية إلى أن القدرة صفة لا تأثير لها في الإيجاد والإظهـــار، وإنما غاية ما تفيده هو صحة صدور الأثر عمن يتصف بها، أما التـــأثير في الإيجاد فيعود إلى صفة أزلية تقوم بالله تعالى هي التكوين فالله تعالى مكـــون الأشياء بدليل قوله ﴿كن فيكون﴾، فجميع صفات الأفعال عنـــد الـــسادة الماتريدية تعود إلى صفة التكوين وهي صفة قديمة كليـــة تـــؤثر في ظهـــور المؤثرات وفق القدرة، فالقدرة تثبت صحة صدور الأثر، والتكوين يصدره، وعليه فقدم التكوين عند السادة الماتريدية لا يعني مطلقًا قدم الـــمكوَّن، إذ التكوين ليس عين الـــمكوَّن، وإنما القدرة على تكوينه في وقت دون وقت،

وإلاَّ لاقتضى القول بتلازمهما قدم المكوَّن الحادث أو حدوث التكوين وهو صفة، وكلاهما محال.

ويظهر من هذا أن صفة الفعل عند السادة الماتريدية والسادة الأشاعرة ليست عين ظهور المفعول، وأن الله سبحانه وتعالى لا يفعل على معنى تعاقب أفعاله بين الإتيان والترك عن مماسة ومباشرة وفق المعهود في الخلق كما يذهب بعض الحنابلة الذين أفضى بهم قولهم هذا إلى القول بقدم الحوادث، وهو تناقض بيِّن، إذ كيف تكون الحوادث قديمة، وهي حادثة، وذلك أنهم جعلوا الفعل هو عين ظهور المفعول، فلا معنى لفعل الخلق عندهم إلا ظهور المخلوق، والله خالق في القدم، إذاً لا مانع يمنع من قدم المخلوق، وهو ما عبر عنه ابن تيمية حين تناقض وقال بإمكانية وجود حوادث لا أول لها، وهذا خلاف ما عليه الأشاعرة والماتريدية من إعادتهم الأفعال إلى صفة كلية جامعة قديمة لها مطلق التأثير، على اختلاف في تحديدها بعد اتفاق المعنى، أهي القدرة مباشرة، أم التكوين وفق القدرة؟.

أما مثال الثالث: وهو ما أتى الاختلاف فيه بين الأشاعرة والماتريدية حقيقيًا، فهو اختلافهم في ترتُّب الحكمة في أفعال الله تعالى، هل هي على سبيل اللزوم أو الجواز؟.

فذهب الأشاعرة إلى أن ترتُّب الحكمة في أفعال الله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم، إذ لا يجب على الله شيء، فالفعل الإلهي الذي تترتب عليه حكمة يجوز أن يترتب عليه غيرها، ويجوز أن لا تتبعه حكمة أصلاً، فعلى أصلهم يجوز أن يعذب الله المؤمن المطيع ويدخله النار، ويثيب الكافر المعاند ويدخله الجنة، فالله تعالى لا يسأل عن شيء والخلق يسألون.

وذهب الماتريدية إلى أن أفعال الله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك إلا أن ذلك تفضلاً من الله تعالى لا وجوبًا إذ لا يجب على الله شيء خلافاً للمعتزلة الذين قالوا بوجوب ذلك، فكان هذا من الماتريدية توسطاً واعتدالاً بين الأشاعرة والمعتزلة جعلهم أقرب إلى ملائمة مقاصد الخلق والتشريع، إذ المولى سبحانه لم يخلق شيئاً، ولم يشرع حكماً، ولم يقضِ بوعدٍ عبثاً، جلَّ مولانا عن ذلك، ثم إن الماتريدية الذين يقولون بعدم خلو فعل من أفعال الله عن حكمة، يقررون أن بعض هذه الحكم قد يخفى إدراكها على العقول، وإن عدم وجدان العقول لها لا يعني عدم وجودها وتحققها.

ومثال الثالث: الذي أتى الاختلاف فيه بين الأشاعرة والماتريدية واضحًا كذلك، فهو اختلافهم في تعريف الإيمان وبيان حدِّه، فذهب

الأشاعرة إلى أن الإيمان هو التصديق القلبي الجازم، وأن الإقرار باللسان شرط لإجراء أحكام الإسلام ظاهرًا على العباد.

وذهب الماتريدية إلى أن الإيمان هو التصديق القلبي والإقرار اللساني معاً، وأن الإقرار باللسان شطر أي جزء من حقيقة الإيمان، وليس بشرط.

وقد رأينا أن الراجح في هذه المسألة هو قول السادة الأشاعرة باعتبار أن التلفظ شرط في الإيمان خارج عن ما هيته، بدليل قوله تعالى: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾ حيث جعلت الآية القلب محلاً للإيمان، وجعلت الإسلام مظهرًا دالاً عليه، ومعلوم أن الإقرار اللساني بالشهادتين هو من أعمال الإسلام، وأنه قد يلتقي الإيمان الحقيقي مع الكفر الظاهري، في حالة المؤمن الذي يكتم إيمانه، كما يلتقي الكفر الحقيقي مع الإسلام الظاهري، في حالة المنافق الذي يبطن الكفر ويظهر الإسلام، ولو كان الإقرار اللساني شطرًا لما حكمنا على كاتم لإيمانه بإيمان، ولما استحق المنافق الدرك الأسفل من النار باعتبار أنه تأتى منه شطر الإيمان.

بالإضافة إلى ذلك، فقد وجدتُ الأشاعرة والماتريدية معاً يجانبون الصواب في اعتبارهم صفات المعاني القائمة بالله تعالى زائدة على الذات لا هي عينها ولا هي غيرها.

وقد دفعهم إلى هذه المقولة ردُّهم على مؤسس الاعتزال واصل بن عطاء حين نفى قيام الصفات بالله تعالى، باعتبارها أغيارًا، وذلك هرباً من إثبات تعدد القدماء، وردُّهم كذلك على شيخ المعتزلة أبي الهذيل العلاف الذي اعتبر الصفات هي هو، ليست قائمة به ولا تفيد معنى زائداً على ذاته سبحانه، فعطل المعنى وأبطل دلالات الأسماء ومعانيها، فأبو الهذيل يرى أن جميع الصفات والأسماء تتمحض للدلالة على عين الذات دون كمالات المعاني المختلفة.

كما دفعهم إلى هذه المقولة قياسهم الغائب على الشاهد حين نظروا في الشاهد وهو المحدثات فلم يجدوا فيها من هو عالم أو مريد لذاته، ووجدوا أن هذه الصفات في الشاهد يمكن انفصالها عن الذوات القائمة بها مع بقاء الذوات غير متصفة بها، فقالوا إنها زائدة وحكموا بذلك على الغائب، وهو قياس مع الفارق إذ لا يقاس غائب بشاهد.

وقد رأينا الحق في هذه المسألة مع السادة الصوفية الذين توسطوا وأجملوا فقالوا بإثبات دلالات الأسماء والصفات من كمالات المعاني، وأنها قائمة بالله تعالى تدل على تنوع كمالاته سبحانه، خلافاً للمعتزلة الذين نفوها، ثم رفضوا أن تكون هذه المعاني القائمة بالله زائدة على الذات خلافاً

للأشاعرة والماتريدية، إذ هي عين الذات تقوم بها، أي تعيَّنت بالذات، فهي عين للذات وليست حقيقتها.

فصفات الخلق إن كانت زائدة ليست هي عين ذواتهم ولا هي غيرها، فذلك لأن صفاتهم مكتسبة موهوبة من الحق، أما صفات الحق فهي واجبة لذاته غير موهوبة ولا مكتسبة، فلا يقال في حقها لا هي عين ولا هي غير، ولا يقال زائدة، وإنما هي من ذاته لذاته، كما فصلنا وبيَّنا في الفريدة الثالثة من هذا الكتاب فلينظر.

وأنت سترى لدى وقوفك على تحريرنا لعدد من الفرائد أننا قد عمدنا إلى حلِّ ما ورد فيها من إشكالات كلامية، بطريقة أهل الحقيقة والذوق من محققي السادة الصوفية ووجدنا في قولهم كفاية.

* * * * *

لقد مثَّل الأشاعرة المنتسبون إلى الإمام الجليل أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة (٣٢٣)هـ، والماتريدية المنتسبون إلى الإمام الجليل أبي منصور الماتريدي الحنفي المتوفى سنة (٣٣١)هـ،حقيقة ما توصل إليه العقل الإسلامي المنضبط في فهمه وتأصيله لقواعد التعامل مع خطاب القرآن والسنة العقدي والإيماني، وسط انفلات العقل من عقاله وجعله حكماً على خطاب الوحي لدى مدارس وتيارات الاعتزال، ووسط إغلاق العقل

وطمسه وتعطيله وتناقضه لدى مدارس الظاهر وأهل التجسيم والحشو ممن ابتلي بهم بعض الحنابلة وسواهم، الذين أعطوا اللفظ قدسية وحجروا العقل وحكموا بظاهر اللفظ، فتخبطوا خبط عشواء وخرجوا عن جادة الصواب.

فالمعتزلة الذين أبلوا بداية الأمر بلاء حسناً في الدفاع عن عقائد الإسلام في وجه حركات الشعوبية وحاربوا الخرافات والأساطير الوثنية، وسعوا إلى إقرار عقيدة التوحيد والتنزيه والعدل الإلهي، نجدهم قد اشتطوا في اعتبار العقل والاعتماد عليه حتى جعلوه حكماً على خطاب الوحي، والعقل كما يشهد أرباب المنطق والفلسفة لا يفيد الإطلاق بدليل تنوع مدركاته بين عقلاء نوع البشر في المسألة والمنظومة الاستدلالية الواحدة، فردوا بذلك كثيراً من النصوص الواضحة، وانحرفوا في تأويل بعضها، وبالغوا في التنزيه حتى منعوا قيام المعاني الكمالية بالذات القدسية العلية وعطلوا الصفات، ونفوا القدر والعلم الإلهي السابق بالأشياء قبل حصولها قياساً على أصلهم في العدل الإلهي، مع أن النصوص واضحة في الدلالة على ذلك، وقالوا باستحالة إمكان الرؤية، وحجبوا القدرة الإلهية عن التأثير في مجريات فاعلية الأسباب، وأعجزوها عن قلب العادات، ثم أوجبوا على الله أموراً وألزموه بإلزامات فاعتدوا بذلك على مقام الربوبية المطلقة، وضل سعيهم من حيث حسبوا أنهم يحسنون صنعاً، وجردوا الله من سلطان عزه وقهر جبروته بحجية أنهم ينزهونه ويقدسونه؟ فخسروا بذلك موافقة مراد عقيدة القرآن، ونهج الإيمان الذي أقره وأرسى دعائمه النبي العدنان ﷺ.

ثم إن المعتزلة بسبب تقديمهم المفرط للعقل، وجدوا في كتب الفلسفة اليونانية ضالتهم، والتي بدأت ترجمتها إلى اللغة العربية مطلع العصر العباسي الأول، فانكبوا عليها يدرسونها وينهلون منها ما يؤيد توجهاتهم العقلية، ظناً منهم أن من كمال التقوى أن تؤيد عقائد الدين بما يثبته العقل، وذلك دون تفريق بين ما يرجع إلى مدركات العقل اليقيني، وما هو سراب لا يعدو كونها وهماً، فخلطوا معارف الدين بما لا تنطبق عليه أصول النظر الصحيح، وبالغوا في ذلك حتى صارت شيعهم تُعدُّ بالعشرات، وخالف متأخروهم متقدميهم، فشيخ المعتزلة الأول واصل بن عطاء ذهب إلى نفي صفات المعاني من علم وقدرة وإرادة وكلام وخلافه عن الله بحجة أنها غير الله، والقول إنها قديمة يعني تعدد القدماء وهو محال، بينما ذهب أحد شيوخهم وهو أبو الهذيل العلاف إلى القول بإثبات لفظ الصفة مع نفي قيام معناها، وبالتالي فالصفات جميعها عنده ليست أغياراً وإنما هي عين ذات الله تتمحض للدلالة عليها دون المعاني التي تفيدها، ووجد في قول أرسطو اليوناني حين قال إن صفات الله هي هو، ما يوضح مقولته فقال بها، وبدأ المعتزلة بعدها يتناقلون هذا المصطلح ويقررون أن الله تعالى عليم لكن لا بعلم وعلمه هو هو، قدير لا بقدرة وقدرته هي هو وهكذا..... معطلين المعاني ومخالفين منهج سلف الأمة في إقرارها.

وفي مقابل هذا الشطط العقلي كانت مدارس الظاهر والحشوية من الحنابلة ومعهم عموم المجسمة والمشبهة، يثبتون صفات المعاني من بصر وإرادة وقدرة وخلافها، إلا أنهم جعلوها قائمة بالنعوت التي أثبتوها لله جل وعلا إثباتهم للصفات، ولم يجعلوها قائمة بالذات الإلهية العلية، فقالوا الله بصير، وبصره صفة قائمة بعينه، وعينه صفته وهي عين على الحقيقة، بلا كيف؟ محتجين بحديث السبحات، وهو أن الله احتجب بحجاب من نور لو كشف حجابه لأحرقت سبحات وجهه جميع ما يقع عليه بصره، وكذلك حفظه وكلاءته لخلقه، كما ذكر الشيخ عثمان الدارمي، وهو من مثبتي الحنابلة الموغلين في الظاهر، في كتابه "الرد على الجهمية وعلى بشر المريسي"، عند تفسير قوله تعالى: ﴿ وَلِتُصْنَعَ عَلَىٰ عَيْنِيٓ ﴾، قال: ونحن لا ننكر ما ذهب إليه عامة أهل التفسير من أن المقصود من سياق الآية هو معنى لتصنع بكلاءتي وحفظي، ولكننا نقول إضافة إلى ذلك أن المقصود هو معنى لتصنع بكلاءتي وحفظي اللذين يقومان بعيني، وكذلك قدرة الله وعطاؤه ومنعه وقبضه وبسطه فهي معانٍ تقوم بيده، التي هي صفته، وهي يد على الحقيقة!!، ثم حاروا في تقصيهم الظاهر وتتبعه، هل هي عين أو أعين، جل ربنا وعز، حيث يقول: ﴿ وَٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا ﴾، وهل هي يد أو يدان أو أيدٍ، حيث يقول تعالى: ﴿ يَدُ ٱللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ﴾ ويقول: معاتباً إبليس ﴿ مَا مَنَعَكَ أَن تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِيَدَيَّ ﴾ ويقول: ﴿

﴿ وَٱلسَّمَآءَ بَنَيۡنَٰهَا بِأَيۡيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾، فبعضهم تناقض، وبعضهم رجح فقال: إن لله يدين و عينين لائقتين بجلاله، وهذا لم يرد به نص لا من الكتاب ولا من السنة، ولا مسوغ للترجيح إلا التأويل، ولو أولوا أو فوضوا لكان خيراً لهم وأقوم، ولكن مع الأسف تعسفوا ووصفوا مذهب التفويض بالتجهيل ومذهب التأويل بالتعطيل.

ونحن نرى أن تخبط هذه المدارس التي حجبت العقل عن تدبر دلالات ألفاظ القرآن وفهم سياقها، في مخالفة صريحة لقوله تعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَ أَمۡ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقۡفَالُهَآ ﴾ ، قد تجلى في أمرين:

الأول: إنزالهم النعوت من وجه ويدٍ وعين وقدم وأصابع وخلافها منزلة الصفات من المعاني الكمالية كالعلم والإرادة والقدرة، والصفات من السلوب التنزيهية كالوحدانية والأولية والآخرية، والصفات الفعلية كالخلق والإحياء والإماتة، وهو إنزال لا يستقيم، إذ النعوت ذوات، والحديث عنها فرع من الحديث عن الذات، والله سبحانه لم يتعبدنا بمعرفة حقيقة وكنه ذاته، لأن ذاته لا تدركها العقول ولا تجول فيها الفهوم قال تعالى: ﴿ لَّا تُدۡرِكُهُ ٱلۡأَبۡصَٰرُ وَهُوَ يُدۡرِكُ ٱلۡأَبۡصَٰرَ ﴾ ، إذ الإدراك فرع عن المشاهدة أو إدراك المثال، وليس لله مثال يعرف به، قال تعالى: ﴿ لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٌۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ﴾، فهذه الآية عندما منعت تصور الذات لغياب

المشاهدة وانتفاء المثال، وجهت إلى حصر معرفة المولى سبحانه بدلالات الأسماء، التي تدل على الصفات، فالأسماء منبثقة من الصفات للدلالة عليها، وقد أفاد هذا الحصر ضمير الفصل (هـو)، فمعرفة الله تعالى التي هي قيد للهداية ومن ثم النجاة، تكتمل في باب معرفة دلالات الأسماء، قال تعالى: ﴿ وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ بِهَا ۖ وَذَرُواْ ٱلَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِىٓ أَسْمَٰٓئِهِۦ ﴾، فالدعاء بها يعني أن تقف على معانيها التي هي الصفات، وتختار من هذه المعاني المعنى الذي يوافق حاجتك وسؤالك عند الدعاء، فتسأل الله تعالى باسم الشافي لطلب الشفاء، وباسم الرزاق لطلب الرزق، وباسم القهار لقهر الأعداء، وباسم الحفيظ لطلب الحفظ، وهكذا... فمن أدرك هذه المعاني وعرفها وآمن بها عرف الله حق المعرفة وآمن به، ومن ألحد فيها وجحد ألحد في الله وجحد به، وليس وراء ذلك من البيان حبة خردل، قال عليه الصلاة والسلام: ((إن لله تسعة وتسعين اسمًا مائة إلا واحدة من أحصاها دخل الجنة))، أي أحصاها بياناً وإيماناً، دخل الجنة لكمال إيمانه.

ثم لا يخفى على أدنى صاحب نظر وبصيرة الفرق الواضح بين الصفات والنعوت، إذ الصفات كمالات، وهي معانٍ إما وجودية [كالعلم]، أو عدمية [كالوحدانية]، أو متعدية [كالقهر]، أو لازمة [كالتعالي]، وهي مصادر تشتق منها الأسماء والأفعال، كما ذهب النحاة من البصريين، الذين اعتبروا أن أصل الاشتقاق هو المصدر، بخلاف النحاة من الكوفيين الذين

اعتبروا أن أصل الاشتقاق هو الفعل، وكلام البصريين أولى، وسواء قلنا بأن أصل الاشتقاق هو المصدر، كالإرادة وهي صفة يشتق منها اسم المريـــد أو اسم المراد أو الفعل أراد، أو قلنا بأن أصل الاشتقاق هو الفعل، كفعل قـــدر يشتق منه اسم القادر أو اسم القدير أو اسم المقدور أو المصدر القدرة الـــتي هي الصفة، والقول الأول هو الأولى إذ من صفاته تعالى انبثقـــت أسمـــاؤه وأفعاله، فإن النعوت من وجه ويد وعين وقدم وأصابع ليست بمـــصادر ولا أفعال، وهي أسماء جوامد وضعت للدلالة على جوارح وأبعـــاض نـــزه الله سبحانه نفسه عنها كل التنزيه، ليست كمالات ولا أضداد لها، فلو نفينـــا اليد عن الله لم ننف كمالاً لنثبت ضده إذ لا ضد لليد، بعكس الصفات التي هي كمالات تتميز بأضداد، فلو نفينا القدرة وهي كمال لأثبتنا العجز وهو نقص وهو محض الإلحاد.

الثـاني: أما الأمر الثاني الذي تخبطت فيه مـــدارس أهـــل الظـــاهر والتجسيم في مسألة النعوت فهو إثباتهم المعنى المتبادر من ألفاظ النعوت وفق الظاهر الذي وضعت للدلالة عليه مع نفي الكيفية، بغض النظر عن ســـياق ورود هذه الألفاظ، أو دلالاتها وفق تنوع أساليب التعبير والبيان المعتمد في اللغة، وزادوا على هذا الإثبات تحقيق هذه النعوت، وهو قولهم: نثبت مـــا أثبته الله لنفسه من يد فنقول له يد وهي يد على الحقيقة لائقة بجلاله، له عين وهي عين على الحقيقة لائقة بجلاله، له قدم وهي قدم على الحقيقـــة لائقـــة

بجلاله، له أصابع وهي أصابع على الحقيقة لائقة بجلاله...!! ، وقد روى غير واحد عن الإمام المحدث الناقد الخطيب البغدادي قوله: أن تحقيق الصفة الذاتية (النعت) بدعة لم يسبق لأحد من السلف القول بها وإنما مذهب السلف هو إجراؤها على ظواهرها ونفي الكيفية والتشبيه عنها ذكر ذلك الإمام الذهبي في سيره عند ترجمته للخطيب، ونحن نقول ولا لأحد من الخلف المحققين، إذ لا حقيقة لهذه النعوت وفق مقصودهم إلا كونها جزءًا أو بعضًا من الذات، وهذا هو عين التشبيه المنفي عن الله، إذ المولى سبحانه واحد بذاته لا من قبيل العدد ولا التركب، خلافاً للخلق الذي مبدأ قيام جواهره هو التفاعل والانصهار والتركب دق جوهره أو عظم، فنفي الكيفية عن هذه الأبعاض والأجزاء بعد إثباتها لا يغني في نفي التشبيه شيئاً، إذ إثباتها يفيد اتحاد ذات الله سبحانه مع ذوات خلقه بقانون التركب وهو عين التشبيه، وقولهم: (لائقة بجلاله) منزع غريب لم يرد عن السلف القول به، إلا في صفات المعاني، لأن الجلال معناه تفويض وذلك للعجز عن الإحاطة بالمعنى على الإطلاق، أما إذا ألصق بالنعت وهو نعت على الحقيقة وفق قولهم، أصبحت حقيقته مفسرة وإن بقيت كيفيته مطلقة وهذا تشبيه، إذ النعت فرع عن الذات، بخلاف المعنى الذي هو كمال، وذات العلي جل جلاله غيب محض لا معبر على إدراكها أو الإحاطة بها، لأنها عين الكمال

كله، وإدراكنا ناقص، ولا سبيل للناقص أن يعرف الكامل إلا بالتعظيم والإجلال، وإثبات العجز عن الإدراك في هذا المقام هو عين الإدراك.

فمدارس أهل الظاهر عندما تقول في النعوت: نثبت ما أثبته الله لنفسه من وجه ويد وعين وخلافه، إنما يقصدون بالإثبات قدراً زائدًا على التفويض ويعتبرون التفويض مقدمة للتأويل، بل يرونه تأويلاً، إذ التفويض في حقيقته يعني إضافة ما أضافه الله لنفسه من لفظ وتفويض المعنى مع اعتقاد أن ظاهر اللفظ المتبادر غير مراد قطعاً، ولا حديث في مقام التفويض عن الكيف ولا عن تحقيق النعوت بالقول له وجه وهو وجه على الحقيقة، وإنما هو تفويض في تأويل، إذ التفويض يدور مع إضافة ما أضافه الله لنفسه فنقول: يده صفته بلا كيف، والتأويل الإجمالي يدور مع نفي اعتقاد الظاهر المتبادر من اللفظ، وهذا مذهب عامة السلف ومذهب متقدمي الأشاعرة والماتريدية وقسم من متأخريهم.

ولا يقولن أحدٌ إن في ذلك تعطيلاً للمعنى وإهمالاً للفظ والقاعدة تقول: إن إعمال اللفظ خير من إهماله، فليس في التفويض شيء من الإهمال أو التعطيل، لأن اللفظ سيُعمل ويفهم عند التفويض من خلال سياقه، فعندما نقف على سياق الآية في قوله تعالى: ﴿ وَقَالَتِ ٱلْيَهُودُ يَدُ ٱللَّهِ مَغْلُولَةٌ ۚ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا۟ بِمَا قَالُوا۟ ۘ بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ يُنفِقُ كَيْفَ يَشَآءُ ﴾ ، ندرك أن

الآية إنما تتحدث عن وصف اليهود للمولى سبحانه بالبخل، وأن الله كبتهم ورد عليهم بأنه كريم غاية الكرم، فأتى لفظ غلول اليد ليفيد من خلال السياق مبالغة اليهود في وصف الله بالبخل، ولفظ بسط اليد ليفيد غاية ومطلق ما يتصف الله به من الكرم، ويبقى القطع بالمعنى المراد من اللفظ خارج سياقه مفوضاً، حيث إن اللفظ لا يفهم ولا يفسر في اللغة خارج سياقه، وهذا ما قصده الإمام البيهقي بقوله في كتاب "الأسماء والصفات": أما هذه الألفاظ [يقصد النعوت] فتفهم من خلال الآيات فهمًا عملياً له صلة بالمخلوق لا بالخالق كما فهم عامة الصحابة، ويقول أيضاً: إن هذه الألفاظ إذا أجريت على ظاهرها فإن في ذلك إثبات للكيفية، والكيفية عن الله وعن صفاته منفية، فعلم أن المراد من هذه الألفاظ هو تحقيق عظمة الله وجلاله، وهذا لا يتحقق إلا بإعادتها إلى المعنى الذي يفيده السياق، أما أن يكون المعنى هو إثبات اليدين على الحقيقة وأنها تقبض وتبسط، فهذا هو التشبيه الذي تنزه الله سبحانه عنه، لأن القبض والبسط من نعوت المخلوق، وقد جاء في الحديث: ((أن كلتا يديه يمين))، وهو حديث جليل يشير إلى استحالة أن تكون اليدان هنا يدين على الحقيقة، حيث لا تخضعان لما تشتمل عليه أيدي الخلق، فلا تحدهما الجهات، ولا تقابلها الأبعاد، من يمين أو شمال، أو أمام أو خلف، أو فوق أو تحت، أو طول أو قصر، بل هو سبحانه منزه عن الأضداد والأغيار، والجهات، فلا يسعنا في هذا المقام إلا التسليم

والتفويض دون تشبيه، أو التأويل بما تحتمله وتسعه اللغة فإن الهدي جاء بلسان عربي مبين.

فإن كان هذا النوع من الفهم تأويلاً، فنعمَّا هو، فالتأويل هو ضرب من ضروب التفسير، إن لم يكن هو التفسير، وهو قدر مشترك بين المتقدمين والمتأخرين، وإن توسع المتأخرون في تطبيقاته لفساد الحس اللغوي في عصورهم وشيوع آفة التجسيم، فقد أتى من المتقدمين وإن ضاقت تطبيقاته لديهم، فالمتقدمون من السلف كما ينص عليه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله قد أجمعوا على تأويل المعية في قوله تعالى: ﴿ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ﴾، بمعية العلم والإحاطة ، كما أجمعوا على تأويل الساق في قوله تعالى: ﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَن سَاقٍ ﴾، بالكرب والشدة، وأجمعوا على تفسير النزول الوارد في حديث النبي ﷺ: برواية الشيخين من طريق أبي هريرة رضي الله عنه ((ينزل ربنا كل ليلة إلى السماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر، فيقول: من يدعوني فأستجيب له، ومن يسألني فأعطيه ومن يستغفرني فأغفر له)) بنزول القبول والإجابة، أو بنزول الملائكة، كما في رواية النسائي في السنن الكبرى وعمل اليوم والليلة مرفوعاً: ((إن الله عزَّ وجَلَّ يُمْهِل حتى يمضي شطر الليل الأول، ثم يأمر منادياً ينادي يقول: هل مِن دَاعٍ يُستجابُ له؟ هل من مستغفر يُغفر له؟ هل من سائل يُعطى)).

أما أن يكون بديل التفويض هو ما ذهبت إليه مدارس أهل الظاهر والتجسيم من الإثبات والتحقيق، وهو إثبات المعنى المتبادر من اللفظ ظاهراً مع نفي الإحاطة بالكيف ثم تحقيق هذا المعنى الذي ستعلم كيفيته يوم القيامة، فهو البدعة بعينها التي لم يؤثر عن السلف القول بها.

ومعلوم أن مدارس أهل الظاهر والحشوية من المجسمة لم يقفوا عند هذا الحد وإنما ذهبوا لأبعد من ذلك في الحديث عن الذات الإلهية وتجسيمها وتشبيهها بذوات الخلق، فتتبعوا سقط الحديث وإسرائيليات أهل الكتاب لينعتوا الله سبحانه بكل نعت من شأنه أن يكون في الإنسان، فقالوا: إن لله سبحانه صورة، مستدلين بالحديث الذي يرويه البخاري من طريق أبي هريرة ((فيأتيهم الله في غير الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم فيقولون: نعوذ بالله منك، هذا مكاننا حتى يأتينا ربنا فإذا أتانا ربنا عرفناه، فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون فيقول: أنا ربكم، فيقولون: أنت ربنا...))، ومعلوم أن هذا من الحق اختبار وامتحان لعباده يوم القيامة، وأن الصورة هنا هي صورة الصفات، لا الذات، لأن الله سبحانه يختبر المؤمنين يوم القيامة بمعرفة صفاته لا ذاته، فذاته لا تدرك ولا يحاط بها فكيف تكون محلاً للاختبار، وحديث رؤيا النبي ﷺ في المنام الذي يرويه الترمذي وغيره: ((رأيت ربي في أحسن صورة...))، وهو حديث مضطرب وفي سنده مقال، وغاية ما يفيده الحديث هو حكاية رؤيا رآها النبي ﷺ، وفي الرؤيا تقريب للمعنى كما هو

معروف، ثم ذهبوا يبحثون عما يكملون به معالم هذه الصورة وأجزاءها، في المرويات وإن تهاوت وهلكت، وفي الإسرائيليات وإن تهافتت وحرفت، فأثبتوا لله إضافة إلى النعوت الواردة بالنقل الصحيح من وجه ويد وعين وساق وجنب وقدم وأصابع، نعوتاً استقوها من مرويات ضعيفة إن لم تكن موضوعة، فأثبتوا الرجْل والفخذ لله، وأن أصابعه خمسة في كل يد وأنها كف وراحة بها يتحقق معنى القبض والبسط الوارد في القرآن، وقالوا بالحد والمسيس؛ أي أن ذات الله سبحانه لها حدٌّ تعرف به وتنتهي إليه وأنها تقابل العالم وتمسه، وأنها مستقرة على العرش، وهو يئط بها أطيط الرحل الجديد إذا ركبه من يثقله، وأن العرش يفضل الذات بمقدار أربعة أصابع، يجلس فيه النبي ﷺ يوم القيامة وهو المقام المحمود، وأن الله ينزل بذاته إلى السماء الدنيا كل ليلة ويخلو العرش منه ثم يصعد، وغير ذلك مما يطلق على الأجسام!!، وفسروا كل ذلك تفسيرًا حسيًا ماديًا مع حرصهم على نفي الكيفية لضمان التنزيه، فهل يجزؤهم ذلك؟ وفي تحقيق كل هذه النعوت وإثباتها ظاهراً إثبات للكيفية؟؟!!.

لقد ظهر مثل هذا التخبط بالخلط بين النعوت والصفات، وبحشو النقل الصحيح بالغث الضعيف وبالمنكر منه، وبقياس ذات الخالق سبحانه على ذوات المخلوقين، في كتاب المحدث محمد بن إسحاق بن خزيمة النيسابوري المتوفى سنة (٣١١)هـ، والذي أسماه (كتاب التوحيد وإثبات صفات

الرب)، فقد حشا كتابه هذا بالتشبيه والتجسيم وزعم أنه توحيد، وملأه بغرائب النعوت المستقاة من سقط المنقول ومن الإسرائيليات وزعم أنها صفات، والعجيب أنه من محدثي الشافعية القلائل الذين نهجوا هذا النهج، وهو نهج متوقع من بعض محدثي الحنابلة، لذلك حمل عليه شيخ الشافعية في ناحية خراسان الإمام أبو بكر البيهقي في كتابه "الأسماء والصفات"، وأنكر صنيعه في هذا الكتاب وأشار إلى أن ما دونه فيه إنما يعبر عن قلة بضاعته في هذا الفن، وقد ذكر الإمام البيهقي أنَّ عامة أهل خراسان وخاصتهم قد هجروا مجلس ابن خزيمة وأنكروا شططه وتابعوا فقيه الشافعية ومتكلمهم أبا العباس القلانسي المتوفى عام (٢٧٦)هـ، وهو من مثبتي الصفات الأوائل الذين أثبتوها بالعقل إلى جانب النقل ودحضوا شبه المعتزلة، وفوضوا في النعوت، وردوا إثبات مدارس التجسيم لها وفق الظاهر، ومنعوا الحديث في الذات الإلهية وقدسوها عن أن تقاس بالأشياء أو تشبه بها، ومن الإمام أبي العباس القلانسي استلهم الإمام أبو الحسن الأشعري الشافعي المتوفى سنة (٣٢٣)هـ جلَّ المنهج الكلامي الوسطي لأهل السنة والجماعة.

وقد بسطتُ القول في دحض آراء المجسمة والحشوية المشبهة في كتاب "تصحيح المفاهيم العقدية"، وفي رسالة "النصيحة لمريد العقيدة الصحيحة"، فلينظرا، وإنما سار هؤلاء على مبدأ حشو الحديث الصحيح وخلطه بالسقيم والمكذوب على رسول الله ﷺ، ويرى الشهرستاني صاحب كتاب "الملل

والنحل" أن مصدر هذه الروايات المكذوبة اليهود فإن التشبيه فيهم طباع، ويرى الإمام الكوثري أن عدة من أحبار اليهود وموابذة المجوس، أظهروا الإسلام، ثم أخذوا في بث ما عندهم من الأساطير عن الذات الإلهية بين من لم يتهذب بالعلم من أعراب وبسطاء الرواة، فتلقفوها منهم ورووها لآخرين بسلامة باطن أو بسوء فهم وبعدم حسن إسلام، معتقدين ما فيها من أخبار عن ذات الله تعالى من التجسيم والتشبيه، ومستأنسين بما كانوا عليه من الاعتقاد قبل الإسلام، وقد يرفعون هذه المرويات إلى الرسول ﷺ افتراءً أو خطأ فأخذ التشبيه يترسب إلى معتقد الفرق ويشيع شيوع الفاحشة، نسأل الله المعافاة.

ولوسطية الفكر الكلامي عند أهل السنة والجماعة، والمتمثل بنتاج مدرستي الأشاعرة والماتريدية، فإن هذا الفكر ولله الحمد قد عمَّ وانتشر ودحض الله تعالى به وأزال انحراف المعتزلة، وغلوَّ المجسمة، وشطط الفلاسفة، فحفلت بمنتسبي الأشاعرة والماتريدية، مدارس الفقه والأصول، ومدارس التفسير والحديث، ومدارس التصوف، وزخرت بهم مدارس التأريخ، والنحو والأدب، فهم قد عظموا الله سبحانه بإثبات صفاته، وإثبات حضورها وتأثيرها في جميع الموجودات وأطلقوها، ومنعوا التشبيه والتجسيم وقدسُّوا الذات الإلهية أن تقاس بذوات الخلق، وأتوا بالعقل إلى رحاب النص

يسيرون به حذو القذة بالقذة إلى جانب الوحي، دون إفراط في اعتبار العقل أو تحكيمه، ولا تفريط في قهره أو قمعه.

* * * * * *

فبعد ظهور المنهج الكلامي لأهل السنة والجماعة وظهور قواعده العقلية لدحض شبه المعتزلة والمجسمة وغيرهم من الفرق على يد المتكلم السُّني الأول عبد الله بن سعيد بن كلاب المتوفى سنة (٢٤٠)هـ وتلميذه الأول الحارث بن أسد المحاسبي المتوفى سنة (٢٤٣)هـ وتلميذه أبي العباس القلانسي المتوفى سنة (٢٧٦)هـ، ثم تمام هذا المنهج بظهور مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري المتوفى سنة (٣٢٣)هـ، ومذهب الإمام أبي منصور الماتريدي المتوفى سنة (٣٣١)هـ فأنت بعد ذلك لا تكاد تجد عالماً من علماء أهل السنة والجماعة المحققين خارج نطاق هذين المذهبين.

ونذكر من هؤلاء المحققين على سبيل المثال من المحدثين الكبار :

الحافظ علي بن عمر الدار قطني، وأبا نعيم الأصبهاني، والحاكم النيسابوري، وأبا ذر الهروي، والحافظ عبد الغني المصري، وأبا بكر البيهقي، والخطيب البغدادي، وابن عبد البر، وابن عساكر، وأبا الوليد الباجي، وابن الصلاح، والمنذري، وأبا زكريا النووي، والحافظ المزي، والحافظ العيني، وابن حجر العسقلاني، والحافظ العراقي، وابن جماعة، والعلائي، وابن الملقن،

وابن دقيق العيد، والزيلعي، وابن السُّني، والمناوي، والمحب الطبري، والسيوطي، والزبيدي، واللكنوي، وأحمد ظفر العثماني، والسيد عبدالله بن الصديق الغماري، والسيد عبد العزيز بن الصديق الغماري، وغيرهم كثير.

ومن الفقهاء الكبار :

أبا حامد الإسفراييني، وأبا إسحاق الإسفراييني، والإمام القدوري، وأبا الحسن الماوردي، وأبا إسحاق الشيرازي، وأبا بكر بن العربي، وابن رشد، والقرافي، والإمام السرخسي، والبزدوي، والإمام العز بن عبد السلام، والمرغيناني، والإمام الشاطبي، وابن الحاجب، والكاساني، وابن نجيم، والكمال بن الهمام، وتقي الدين السبكي، وتاج الدين السبكي، وابن حجر الهيتمي، والرملي، والشربيني، والمحلي، وخليل، والدردير، وابن عابدين، وابن جزي، واللقاني، والزرقاني، وغيرهم كثير.

ومن الأصوليين المتكلمين الكبار :

الإمام الكبير أبا بكر بن الباقلاني، وابن فورك، وأبو طاهر البغدادي، وأبو منصور البغدادي، وإمام الحرمين الجويني، والإمام أبا حامد الغزالي، والإمام معين النسفي، والفخر الرازي، وعلى الآمدي، والسعد التفتازاني، والإيجي، والجرجاني، والشيخ السنوسي، وغيرهم كثير.

ومن المفسرين الكبار :

الإمام القرطبي، وابن عطية، وابن الجوزي الحنبلي، والإمام البيضاوي، وعبد الرحمن السلمي، والثعالبي، وأبو حيان، والزركشي، والألوسي، والنسفي، وغيرهم كثير .

بالإضافة إلى عامة أهل التاريخ والسير، كابن خلدون وابن الأثير، وابن خلكان، وإلى عامة أهل اللغة، كابن مالك، وابن عقيل، وابن هشام، وابن منظور، والفيروز أبادي، والأزهري، والحموي، وابن فارس، وابن أجروم، وغيرهم كثير.

ونحن بعد ذلك نعجب كل العجب من شطط غلاة حشوية هذا العصر، بنسبتهم الأشاعرة والماتريدية إلى المدارس والفرق الضالة ونعتهم إياهم بالجهمية، منزلين تفويض الأشاعرة والماتريدية للنعوت أو تأويلهم إياها وفق مقتضيات السياق بإعادها إلى صفات المعاني، منزلة نفي الجهمية لصفات المعاني من علم وسمع وبصر وقدرة وإرادة وكلام، مع أن الأشاعرة والماتريدية جهدوا في كتاباهم ومناقشاهم المكرورة لإثبات هذه الصفات: ودحضوا شبه الجهمية والمعتزلة الكلامية، ونقضوا قواعدهم العقلية المفضية إلى نفيها وهذا من الحشوية انحراف في عدم التفريق بين النعت والصفة.

ومنزلين كذلك نفي الأشاعرة والماتريدية للحرف والصوت عن كلام الله ونفيهم أن يكون صفة فعل يتعاقب فيه الكلام والسكوت، بعد أن أثبتوا

الكلام صفة قديمة قائمة بالله تعالى قياماً واحداً في الأزل، وأن القرآن كلام الله صفته في الأزل ليس بمخلوق، منزلة نفي الجهمية لصفة الكـــلام جملـــة وتفصيلاً، وقولهم إن الله غير متكلم، وإن الكلام والقرآن أعراض مخلوقـــة، وهذا من الحشوية إنزلاق خطير، إذ قطعهم بأن الكلام حرف وصوت على الحقيقة هو إثبات منهم لحدوث الكلام وبالتالي لحدوث القرآن من جهـــة اللزوم، إذ الأصوات والحروف حتماً متعاقبة يتلو بعضها بعضاً، ويستحيل أن تكون جميعها قديمة إلا إذا قلنا إن الكلام في حقيقته هو المعنى القائم بالنفس، أو قلنا بقدم نوع الكلام، وكلاهما ينفيان حصر أن يكون الحرف والصوت حقيقة مطلقة في الكلام لا يتصور تحقق الكلام بدونهما.

وقد جرَّ هذا العنت الحشوية إلى القول بالمسألة اللفظيـــة، وهـــي أن ألفاظنا بالقرآن غير مخلوقـــة كـــذلك، وأن كتابتنا للقرآن أو قراءتنا له غير مخلوقة كذلك، مع أن كل هذه الأعمال هي أفعال عباد لا يشك عاقل بأنها حادثة مخلوقة، محتجين بقول الإمام أحمد بن حنبل رحمـــه الله في رده علـــى الجهمية: (القرآن كلام الله صفته في القدم كيفما صرف)، محملين كلمـــة (كيفما صرف) معنى كيفما صرف لفظاً أو كتابة أو قراءة، وهـــذا منـــهم إغلاق عقلي وتحجر، إذ يفهم من هذه الكلمة ابتداءً، كيفما صرف أمرًا أو نهيًا أو إخبارًا، أو أن الإمام أحمد حينما قالها، إنما قصد كفَّ الناس في محنـــة خلق القرآن عن الخوض في تفصيل القول في مسألة الكلام، وكفهـــم عـــن

التفريق بين اللفظ والملفوظ، حتى لا يكون ذلك مدعاة لمجارات شبه الجهمية والمعتزلة في نفي الكلام أصلاً، وإلا فنحن نجلُّ هذا الإمام الكبير عن هـذا العنت العقلي المخالف لأبسط طبائع العقول، وقد فطن إلى هـذا الـشطط مبكرًا الإمام الحافظ محمد بن إسماعيل البخاري رحمة الله، والمتـوفى سـنة (٢٥٦)هـ، فكتب في دحض مقولة غلاة الحنابلة (أن ألفاظنا بالقرآن غـير مخلوقة)، كتاباً أسماه: "خلق أفعال العباد والرد على الجهمية"، حيث عمد في هذا الكتاب الجليل إلى رد شبه الجهمية فأثبت الكلام وأن القرآن الملفوظ أو المكتوب أو المقروء، صفة قديمة قامت بالله في الأزل، وإلى رد تحجر غـلاة الحنابلة فأثبت أن ألفاظنا أو كتابتنا أو قراءتنا للقرآن مخلوقة، إذ هي أعمالنا، وبرأ الإمام أحمد بن حنبل من هذا الانحراف.

ثم إن هذا الحكم من غلاة حشوية الحنابلة خروج على أصول محققي أثرية الحنابلة الذين حفلت كتبهم بالإشارة إلى تنوع مذاهب أهـل الـسنة والجماعة في الاعتقاد إلى أشعرية وماتريدية وأثرية، من هؤلاء المحققين الإمام مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، الذي ذكر في كتابه "أقاويل الثقات عن فرق أهل السنة" فقال: "وفرقة أخرى أثبتت صفات المعاني من سمع وبـصر وعلم وقدرة وكلام، وهو مذهب جمهور أهل السنة والجماعة، ومنهم أتباع المذاهب الأربعة، ثم اختلفوا فيما ورد به السمع من لفظ العين واليد والوجه، ففرقة أولتها على ما يليق بجلال الله تعالى وهم جمهور المتكلمين من الخلف

فعدلوا بها عن الظاهر إلى ما يحتمله التأويل من المجاز والاتساع خوف توهم التشبيه والتمثيل، وفرقة أثبتت ما أثبته الله ورسوله منها وأجروها على ظواهرها ونفوا الكيفية والتشبيه عنها، قائلين إن إثبات الصفات هو إثبات وجود لا إثبات تحديد وتكييف، فإذا قلنا يد ووجه فإنما هي صفات أثبتها الله لنفسه فلا نقول إن معنى اليد القوة أو النعمة ولا نقول إنها جارحة". [ص ١٣٣].

فالشيخ الكرمي في هذا النص يثبت أن مذهب من يثبت الصفات ويؤول النعوت هو مذهب جمهور المتكلمين من أهل السنة والجماعة من الخلف، وهو باعتباره شيخًا حنبلياً كغيره من أثرية الحنابلة لا يفرق بين النعت والصفة، ويقول بإثبات النعوت بدل تفويضها والإثبات كما مر قدر زائد على التفويض، إلا أننا نجده هنا أكثر اعتدالاً في عدم تحقيقه النعوت، حيث لم يقل له يد وهي يد على الحقيقة، وإنما جعل هذه النعوت صفات ذاتية وجودية كصفات المعاني إذ هي وجودية كذلك، كما أنه نفى صراحة أن تكون جوارح، ولم يتتبع سقط الحديث، ولو قال بالتفويض وفق منهج عامة السلف، وعدم إنزال النعوت منزلة صفات المعاني لكان أولى من منهج الإثبات ومنهج من لم يفرق بين نعت وصفة.

وكذلك فعل الشيخ عبد الباقي المواهبي الحنبلي في كتابه "العين والأثر"، حيث قال: "واعلم أن طوائف أهل السنة والجماعة ثلاثة: حنابلة وأشاعرة وماتريدية، بدليل عطف العلماء الحنابلة على الأشاعرة في كثير من الكتب الكلامية وكتب الحنابلة، ونقلهم عنهم". [ص ٥٢].

وذهب الشيخ محمد السفاريني الحنبلي في كتابه "العقيدة السفارينية" إلى أن أهل السنة والجماعة ثلاث فرق: الأثرية وإمامهم أحمد بن حنبل، والأشعرية وإمامهم أبو الحسن الأشعري، والماتريدية وإمامهم أبو منصور الماتريدي. [١/ ٧٣].

وفي فتوى عدد من معاصري الحنابلة، صدرت بتوقيع الدكتور عبد العزيز بن عبد الفتاح القارىء [عميد كلية القرآن في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة]، والدكتور محمد بن ناصر السحيباني (مدرس بالمسجد النبوي)، والدكتور عبد الله بن محمد الغنيمان (رئيس قسم الدراسات العليا بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة)، جاء فيها أن الأشاعرة والماتريدية قد خالفوا الصواب حين أولوا بعض الصفات (يقصدون النعوت منها، وهي ليست بصفات أصلاً وإنما هي إضافات)، لكنهم من أهل السنة والجماعة، وليسوا من الفرق الضالة الاثنتين والسبعين، فكثير من علماء المسلمين وأئمتهم أشاعرة وماتريدية، كأمثال البيهقي، والنووي، وابن الصلاح،

والمزي، وابن حجر العسقلاني، والعراقي، والسخاوي، والزيلعي، والسيوطي، وجميع شراح البخاري وغيرهم كثير.

أقول: وجميع شراح الصحيحين والسنن والموطأ كذلك، ومن ذكروا في هذه الفتوى محدثون، وإنما عامة علماء الملة المتبحرين في شتى العلوم والفنون من الأشاعرة والماتريدية.

وبعد ذلك فما ذهب إليه غلاة الحنابلة وحشويتهم من إدراج الأشاعرة والماتريدية ضمن الفرق الضالة وإخراجهم من بوتقة أهل السنة والجماعة لا يعدو كونه كلاماً لا قيمة علمية ولا تاريخية له، وهم يثبتون بشططهم وغلوهم ومفارقتهم لأصول محققي مذهبهم، أنهم أولى بهذه الأوصاف والأحكام، وأنهم فرقة شاذة لا كثرة لها، قدمت فكرًا زبدًا سرعان ما يذهب جفاء أمام ما ينع وثبت في الأرض من نور الحجة والبرهان، وما أشرق من أنوار الوحدانية.

* * * * * *

د. عيسى بن عبدالله بن مانع الحميري

دبي: ١٢ ربيع الأول ١٤٣٠هـ

الموافق ٢٠٠٩/٣/٩م

الفريدة الأولى
في تفسير الوجوب

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجوب بالذات تحقق الحقيقة في نفسها، بحيث تتنزه عن قابلية العدم، والواجب بذاته ما يجب أن يتحقق حقيقته بلا مدخل الغير [أي بلا تأثير للغير فيه] كما في " تعديل العلوم " وشرحه للصدر العلامة(١)، وقد عبر عنه بكون الذات عين الوجود، بمعنى أنه كان وجوداً خاصاً قائماً بذاته غير منتزع من غيره.

وفي شرح العقائد(٢) ، لجلال الدين الدواني، أن هذا مذهب محققي المتكلمين.

---

(١) تعديل العلوم في علم الكلام، لعبيدالله بن مسعود بن محمود بن أحمد البخاري المحبوبي الحنفي، صدر الشريعة الأصغر، أصولي، متكلم، محدث، مفسر، نحوي لغوي، أديب، بياني، منطقي، من تصانيفه شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية، الوشاح في المعاني والبيان، التوضيح في حل غوامض التنقيح في أصول الفقه، توفي [بعد ٧٤٧هـ] ولقب بصدر الشريعة الأصغر، بالقياس على جده صدر الشريعة الأول أحمد بن عبيدالله المحبوبي فقيه حنفي مشهور، من تصانيفه تلقيح العقود في الفروق بين أهل النقول، توفي [٦٣٥هـ].

(٢) هو شرح العقائد [عقائد الإيمان لعضد الدين الإيجي المعروفة بالعقائد العضدية] شرحها، الإمام محمد بن أسعد الصديقى، المعروف بجلال الدين الدوّاني الشافعي، فقيه، متكلم، حكيم، منطقي، مفسر، ولي قضاء فارس، له تصانيف كثيرة منها، شرح هياكل النور للسهروردي، الأربعون السلطانية في الأحكام الربانية، شرح التهذيب في المنطق للتفتازاني، وغيرها توفي رحمه الله [٩٢٨هـ].

وذهب المشايخ من الأشاعرة إلى أنه يفسر بكـــون الـــذات مقتـــضية لوجوده، فالواجب ما اقتضى ذاتُه وجوده كما في المواقـــف[1] وشـــرحه الشريفي[2]، وهو المشهور، واختاره صاحب الصحائف[3]، وقد عبر عنـــه بكون الذات علة تامة لوجوده كما هو المصرح به في شـــرح الـــدّوَاني[4]، والمستفاد من حكمة العين[5]، والتفسير الكبير لفخر الدين الرازي.

---

(١) هو كتاب المواقف في علم الكلام، للإمام عبدالرحمن بن أحمد الـــشيرازي الـــشافعي المعروف بعضد الدين الإيجي، شارك في العلوم العقلية والنحو والبيان والفقـــه وعلـــم الكلام من تصانيفه: الفوائد الغياثية في المعاني والبيان، شرح منتهى السول والأمـــل في علمي الأصول والجدل، تحقيق التفسير في تكثير التنوير، توفي رحمه الله [٧٥٦هـــ].

(٢) شرح المواقف في علم الكلام، للشريف السيد على بن محمد بن على الجرجاني الحسيني الحنفي، أبي الحسن، عالم، حكيم، ولد بجرجان وتوفي في شيراز، من تصانيفه الكثيرة، حاشية على شرح التنقيح للتفتازاني في الأصول، حاشية على تفسير البيضاوي، حاشية على شرح وقاية الرواية في مسائل الهداية في فروع السادة الحنفية، حاشية على المطول للتفتازاني في المعاني والبيان، توفي رحمه الله [٨١٦هـــ].

(٣) الصحائف الإلهية في علم الكلام، للإمام محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي شمـــس الدين، منطقي متكلم، عالم بالهندسية والهيئة، له: رسالة في آداب البحث والمنـــاظرة، كتاب عيني النظر في المنطق، إشكال التأسيس في الهندسة، توفي رحمه الله [٦٠٠هـــ]

(٤) شرح عقائد الإيمان لجلال الدين محمد بن أسعد الصديقي الدواني [تقدم].

(٥) هو كتاب للإمام على بن عمر بن على الكاتبي، القزويني، نجم الـــدين أبي الحـــسن، منطقي، حكيم، من تصانيفه :جامع الدقائق في كشف الحقائق في المنطـــق، شـــرح محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من الحكماء والمـــتكلمين ،الرســـالة الشمـــسية في القواعد المنطقية، شرح الملخص في الحكمة والمنطق لفخر الرازي ،بحر الفوائد شـــرح عين العقائد، عين القواعد في المنطق والحكمة وغيرها توفي [٦٧٥هـــ].

استدل مشايخ الحنفية بأن ماقد أجمع عليه الإجماع، من أن ذات الواجب مالا يتصور في العقل عدمه[1]، يوجب أن ذات الواجب لا يسبقه ولا يلحقه العدم حتما، وذلك مع القطع بكون الوجود عين الذات في ذات الواجب[2] يوجب تفسير وجوب الوجود[وهو الوجود الواجب] بتحقق الذات في نفسها بحيث تتنزه عن قابلية العدم.

---

(١) إشارة إلى حكم الواجب العقلي وهو مالا يتصور في العقل عدمه وهذا محل إجماع العقول كلها بداهة.

(٢) أشار العلامة محمد بن يوسف السنوسي في أم البراهين إلى ثلاثة مذاهب في تحديد علاقة صفة الوجود بالذات الموجودة:

الأول: يقول: الوجود هو عين الذات مطلقاً في القديم وفي الحادث. فلا يقال صفة الوجود هي غير الذات، ولا يقال لا هي عينها ولا هي غيرها أي زائدة عليها وإنما الوجود هو الذات، وهذا مذهب الإمام الأشعري وعامة المتكلمين، وأشار الإمام سعد الدين التفتازاني في شرح المقاصد، إلى أنه لا يفهم من كلام الإمام الأشعري، اتحاد حقيقة وجود القديم الواجب مع حقيقة وجود الحادث الممكن، لأن الإمام الأشعري ومن ذهب مذهبه في أن الوجود هو عين الذات في القديم والحادث، يقولون بأنه ليس للوجود مفهوم مشترك بين القديم والحادث، والاشتراك بينهما لفظي فقط، فالوجود القديم مطلق لا يتصور عدمه، والوجود الحادث مضاف [١/١٥٢].

الثاني: يقول: الوجود زائد على الذات الموجودة وعزاه إلى الإمام الرازي وهو مذهب عدد من متكلمي الأشاعرة، ذكره الرازي والإيجي وغيرهما كما سيأتي بيانه في الفريدة الثالثة.

والثالث: يقول: الوجود صفة هي عين الذات في الواجب [واجب الوجود] وزائدة على الذات في الممكن الحادث، قال: وهو مذهب عامة الفلاسفة الذين يعتبرون أن ذات المولى سبحانه القديمة لا توصف بصفات زائدة في القدم لأن هذا يفضي إلى القول

واحتج مشايخ الأشاعرة بأن ضرورة الوجود ثابتة، وأنها بسبب الذات لا بسبب الغير، فإذا تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات تحقق الوجوب الذاتي من حيث إنه تحققت ضرورة الوجود بسبب الذات، وإن لم يتحقق لم يتحقق الوجوب، من حيث إنه لم تحقق الضرورة المذكورة، وعدم تحقق ذلك محال، فالوجوب الذاتي هو ضرورة الوجود باقتضاء الذات، كما يستفاد من الصحائف للإمام السمرقندي.

قلت تحرير المسألة : فالخلاف في هذه المسألة خلاف لفظي لا غير، وكل الخلاف منصب على لوازم الذات ولوازم الوجود الواجب، فالحنفية يرون أن وجوب وجوده متحقق في ذاته، والأشاعرة يرون أن ذاته استوجبت وجوده، والحاصل لما كان وجوده واجباً في ذاته، وذاته واجبة بوجوده فقد انتفى الإشكال واتضح المقال.

وحاصل الأمر أن الوجود الحقيقي محض الأحدية الذي لا يقبل التفصيل مطلقاً وهو مخاض الماتريدية، والوجود الذهني هو مخاض الأشاعرة وهي

بتعدد القدماء، ولا توصف بصفات زائدة في الحدوث كذلك لأن هذا يعني أن ذات الله محلٌ للحوادث وهو محال، فدلَّ ذلك على أن صفات الله هي عين ذاته بخلاف الحادث [ذكره الشيخ محمد الدسوقي في حاشيته على أم البراهين /٧٤]، وقال الإمام سعد التفتازاني في شرح المقاصد، وعند الفلاسفة وجود الواجب مخالف لوجود الممكن في الحقيقة، وإنما الاشتراك بينهما في مفهوم الكون، وهو من باب اشتراك معروضين في لازم خارجي غير مقوم، فهو في الممكن زائد على الماهية عقلا، وفي الواجب نفس الماهية [١/١٥٢].

الصمدية التي يظهر فيها اسم الواحد بالواحدية في صورته الظاهرة التي تجتمع فيها الأضداد والتي باطنها الأحدية.

وفي التحقيق رأي الحنفية نابع من مقام الإحسان وهي عقيدة الخواص ﴿ وَمِنْهُمْ سَابِقٌ بِٱلْخَيْرَٰتِ ﴾[1]، ورأي الأشاعرة نابع من مقام الإيمان وهي عقيدة العوام ﴿ فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾[2]، وكلا الطريقين مستلزم في طريق الدعوة إلى الله ليتحقق به المؤمن فيعرف أن لا واجب للوجود إلا الواحد المعبود سبحانه جلت قدرته.

وحاصل الأمر أن الأشاعرة يقرون بالمباحث الكنهية التي قالها الماتريدية ولكنهم يزيدون اعتبار الوجود الموضوعي في صورة وجوب الوجود بالشؤون الذاتية، وترتب على ذلك إشكالية هل الله داخل العالم أم خارجه؟ فنزعت طائفة إلى القول هل هذا الوجود ذهني أم خارجي؟ والحق عند أهل الحق أن واجب الوجود لا يقال إنه خارج الوجود أو داخل الوجود لأن حضرة الوجود تمنع التفصيل.

هذا وقد أخطأ من قاس حقاً بعدم، لأن العدم هو مشهد الحواس، والعلاقات العامة هي مشهد العقول، والحق هو مشهد البصائر قال تعالى:

---

(١) سورة فاطر آية: ٣٢.

(٢) سورة فاطر آية: ٣٢.

﴿لَّا تُدْرِكُهُ ٱلْأَبْصَٰرُ وَهُوَ يُدْرِكُ ٱلْأَبْصَٰرَ ۖ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلْخَبِيرُ قَدْ جَآءَكُم بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ ۖ فَمَنْ أَبْصَرَ فَلِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَنْ عَمِىَ فَعَلَيْهَا﴾[1].

فذات الحق وصفاته قديمة أزلية لا يقال ذاته سبقت صفاته ولا صفاته سبقت ذاته إذ تقرر أن صفاته التفصيلية هي عين ذاته من حيث قيامها به في الأزل وأنها ليست غيره، كما قال ﷺ: (كان الله ولم يكن شيء غيره)[2]، أما المخلوقات فصفاتها سبقت ظهورها [ذواتها] لأنها مرادات بالتقدير والتدبير سبقتها مشيئة التقدير والتدبير، ولذا يصح أن يقال: كل الذوات سبقتها صفاتها إلا ذات الحق فهي أزلية قديمة بصفاتها لأنها لم تسبق بتقدير وتدبير.

فتحرر من ذلك أن الواجب مبدأ الممكنات وإلا ما كان واجباً.

---

(١) سورة الأنعام أية:١٠٣، ١٠٤.

(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحة، كتاب بدء الخلق، باب ماجاء في قوله تعالى " وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه "، عن عمران بن حصين رضي الله عنهما، قال: دخلت على النبي ﷺ وعلقت ناقتي بالباب، فأتاه ناس من بني تميم، فقال اقبلوا البشرى يا بني تميم، قالوا قد بشرتنا فأعطنا (مرتين) ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن (وهم أبو موسى الأشعري وقومه) فقال اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم، قالوا قد قبلنا يا رسول الله، قالوا جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: " كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السموات والأرض... " الحديث [ج ٤/٢٢٢].

الفريدة الثانية
في أن الوجوب عدمي أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجوب ليس أمراً زائداً على الذات ولا عدمياً ولا اعتبارياً كما هو المصرح به في تعديل العلوم وشرحه(١)، والمستفاد من الصحائف(٢) وغيره [وإنما الوجوب أمر وجودي]، واختاره الإمام الرازي في الأربعين.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن الوجوب أمر اعتباري لا وجود له في الخارج، كما في المواقف والطوالع(٣) وغيرهما.

احتج مشايخ الحنفية بأن الوجوب يؤكد الوجود، فلو كان الوجوب عدمياً لكان أحد النقيضين سبباً لتأكد الآخر، وأنه

---

(١) كلاهما لصدر الشريعة الأصغر، عبيدالله البخاري الحنفي [تقدم].

(٢) الصحائف الإلهية في علم الكلام، لشمس الدين محمد بن أشرف الحسيني السمرقندي [تقدم].

(٣) المواقف في علم الكلام، لعضو الدين الإيجي [تقدم]، والطوالع هو طوالع الأنوار في علم الكلام لعبد الله بن عمر البيضاوي الشيرازي الشافعي ناصر الدين أبي سعيد ،قاضٍ عالم بالفقه والتفسير والعربية والمنطق والحديث، له: منهاج الوصول إلى علم الأصول، الغاية في فروع الشافعية، أنوار التنزيل وأسرار التأويل في التفسير، شرح مصابيح السنة للبغوي، مصباح الأرواح في الكلام، توفي رحمه الله [٦٨٥هـ].

محـــال[1]، وبأن [أي وبحقيقة أن] الوجوب يناقض اللا وجوب، والـــداخل تحت اللا وجوب [أي احتمال العدمية] إما الممتنع وإما الممكن الخاص، وهما يجوز أن يكونا معدومين، فإذن اللا وجوب محمول على المعـــدوم فيكـــون معدوما، وإذا كان اللا وجوب معدوماً كان الوجوب موجوداً ضـــرورة أن أحد النقيضين لا بد وأن يكون ثابتاً[2] كما في الأربعين، وبأنه لا فرق بـــين قولنا وجوبه عدمي وبين قولنا ليس له وجوب، لعدم التمايز بين العدميات، فلا يكون فرق بين الوجوب المنفي ونفي الوجوب، فيلزم نفي الوجوب عن واجب الوجود تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

---

(١) أي وهذا محال، باعتبار أن وجود أحد النقيضين سبب لانتفـــاء الآخـــر لا لوجـــوده وتأكيده، فالوجوب وجود، والوجود ينفي نقيضه (وهو العـــدم)، فكيـــف يكـــون الوجود هو العدم.

(٢) تنافي النقيضين من أقوى أنواع المنافاة، فيقال في تعريفة (هو أثبات أمر ونفيه) ويقـــال (هما أمران بينهما غاية الاختلاف وتتوقف عقلية أحدهما علـــى الآخـــر مـــع نفـــي الوسائط) ويمثل للتعريف الأول بالوجود واللا وجود، ويمثل للثاني، بالوجود والعدم، وفي كلا الحالتين لا يجوز اجتماع الوجود واللا وجود، فيكون الشيء موجـــوداً ولا موجوداً في آن، كما لايجوز اجتماع الوجود والعدم بكون الشيء موجوداً ومعدوما في آن، ومع كون النقيضين يتقابلان بلا وسائط، فهذا يعنى عدم جواز ارتفاعهمـــا عن المحل وخوله عنهما، فلا يصح قولنا، هذا الشيء ليس بموجود وليس بلا موجـــود أو ليس بموجود ولا معدوم، فإذا ثبت وجود شيء انتفت عدميته، وإذا ثبتت عدميـــة شيء انتفى وجوده وهكذا، وهذا يؤكد أن الوجوب وهو الوجود المطلق ينفي مطلق العدمية والعكس صحيح.

وهذا كما قال رئيس العقلاء الشيخ أبو علي بن سينا[1] من أن إمكانه لا، أي إمكانه عدمي[2]، ولا إمكان له أي ليس له إمكان [كل ذلك] واحد لعدم التمايز بين العدميات، فلا يكون فرق بين الإمكان المنفي ونفي الإمكان كما يستفاد من المواقف وغيره.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو كان (أي الوجوب) موجوداً لكان إما نفس الماهية، أو داخلاً فيها، أو خارجاً عنها (فالاحتمالان) الأولان باطلان، لأنه نسبة بين الماهية والوجود، فيكون متأخراً عن الماهية[3]، والثالث يقتضي جواز كون الواجب ممكناً إذ الخارج يحتاج[4]، فيكون ممكناً، وحينئذ جاز زواله عن الواجب كما في الصحائف[5].

---

(١) هو الحسين بن عبدالله بن سينا البلخي البخاري، يلقب بالشيخ الرئيس أبي علي، فيلسوف كبير، طبيب، حكيم، شاعر له تصانيف كثيرة، منها: القانون في الطب، تقاسيم الحكمة، لسان العرب في اللغة، الموجز الكبير في المنطق، ديوان شعر، توفي [٤٢٨هـ].

(٢) يعني أن قولنا عن شيء بأن إمكانه لا، أولا إمكان له، يساوي في المعني لقولنا، إمكانه عدم أو عدم إمكانه.

(٣) والمتأخر عن الشيء لا يكون نفسه ولا داخله.

(٤) أي يحتاج إلى من يخصص وجوده فيكون ممكنا لا واجباً.

(٥) ويتأكد لدى الأشاعرة من خلال ذلك أن الوجوب ليس أمراً زائداً على الوجود ولا موجوداً في نفسه ولا عدمياً، وإنما هو أمر اعتباري، وبذلك ينحصر الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية بعد اتفاقهم أن الوجوب ليس بزائد على الوجود ولا معدوم، في هل هو أمر وجودي أو اعتباري؟ فالماتريدية قالت: هو أمر وجودي، والأشاعرة قالت: هو اعتباري.

قلت تحرير المسألة: إن الوجوب ليس أمراً زائداً على وجود الذات لأنه لو كان زائداً لدلّ على تعدد القدماء؛ إذ الوجوب تحقق الحقيقة في نفسها، والذات العلية الواجبة واحدة لا تقبل التعدُّد. وليس الوجوب أمراً عدمياً *كذلك*، *لأنه لو كان* عدمياً لانتفى وجود *الحق والحقيقة*، وهذا *محال*، وهذا قدر مشترك اتفق عليه كل من الأشاعرة والماتريدية ليبقى القدر المختلف فيه، وهو تحديد الوجوب أهو وجودي أم اعتباري .

ولدى تحرير المسألة يتبين لدينا أن الاختلاف لا يعدو كونه لفظياً، إذ الماتريدية نظروا عند نفيهم لعدمية الوجوب إلى نقيض العدمية وهو الوجود فقالوا بأنه وجودي إذ لو لم يكن وجودياً لكان عدمياً، ثم الوجوب يؤكد الوجود فكيف لا يكون هو بذاته موجوداً، ومع ذلك فهم لا يعتبرون الوجوب الوجودي خارجاً عن الوجود ولا زائداً عليه.

وأما الأشاعرة فنظروا إلى كون الوجوب صفة لا تحقق لها في الخارج بمعزل عن الوجود الواجب، فهي غير مستقلة، لذلك لا تقابل عندهم بين كونها وجودية أو عدمية، فهي اعتبارية، يحققها وجود الذات العلية التي اقتضى وجودها وجودَ الوجوب.

الفريدة الثالثة
في أن الوجود هل هو زائد على الذات أم عينها

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الوجود ليس زائدا على ذات واجب الوجود تعالى وتقدس، كما في فوائد الإمام السمرقندي في أصول الدين(١)، وتعديل العلوم للصدر العلامة.

وإلى هذا ذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري كما في شرح أم البراهين للإمام السنوسي(٢) وشرح التجريد للشريف العلامة(٣).

---

(١) الفوائد العلائية في أصول الدين، للإمام أبي بكر محمد بن عبدالحميد بن الحسن الأسمندي السمرقندي الحنفي علاء الدين أبي الفتوح، فقيه، أصولي، متكلم، مناظر، دخل بغداد وناظر فيها، له تصانيف، منها: بذل النظر في الأصول، تحفة الفقهاء في الفروع، تفسير القرآن ، شرح التأويلات للماتريدية ، شرح الهداية للصابوني في الكلام، ميزان الأصول في نتائج العقول، شرح الجامع الكبير للشيباني في الفروع، توفي رحمه الله [٥٥٢هـ].

(٢) متن أم البراهين وشرحها، كلاهما للإمام محمد بن يوسف السنوسي الأشعري، أبي عبدالله، محدث، متكلم، منطقي، مقرئ، من تصانيفه: شرح إيساغوجي في المنطق، حاشية على صحيح مسلم توفي رحمه الله [٨٩٥هـ]، وعلى هذا المتن شروح وحواش كثيرة.

(٣) العلامة الشريف علي بن محمد الجرجاني [تقدم].

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن الوجود زائد على ذات واجب الوجود، كما في المواقف[1] وشرح أم البراهين وغيرهما[2].

---

(١) المواقف في علم الكلام لعضو الدين عبد الرحمن الإيجي الأشعري [تقدم] .

(٢) سبقت الإشارة إلى وجود ثلاثة مذاهب في تحديد علاقة الوجود بالذات الموجودة:

المذهب الأول: وهو مذهب عامة متكلمي الماتريدية والإمام أبي الحسن الأشعري ومعه طائفة من متكلمي الأشاعرة ومذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة، ويرى هذا المذهب أن الوجود هو نفس الماهية [أي نفس الذات الموجودة] في الواجب [واجب الوجود الذي لا يتصور عدمه] وفي الممكن [وهو الذي يتصور وجوده وعدمه].

وذلك لوجوه ثلاثة:

- **الوجه الأول:** أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية [أي الذات] لكانت الماهية من حيث هي غير موجودة في نفسها، لتمحض قيام الماهية دون المعاني الزائدة عليها، وهذا يقتضي بداهة أن تكون الماهية [أي الذات] التي هي غير موجودة في نفسها، أن تكون معدومة، للتقابل الحاصل بداهة بين الوجود والعدم بلا واسطة بينهما، وهو تقابل نقيضين، انتفاء أحدهما يدل على ثبوت الآخر، والعكس صحيح.
- **الوجه الثاني:** أنه لو كان الوجود زائداً على الماهية، لكان صفة زائدة قائمة بالذات، وإذا كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات، لكان فرعاً عن وجود الذات في نفسها، وهذا يعني أن للذات وجوداً في نفسها قبل قيام صفة الوجود الزائدة بها، فيلزم من ذلك كون الشيء موجوداً مرتين، وأيضاً يلزم من ذلك تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، أو يلزم فيه تسلسل الوجودات إن كان الوجود اللاحق غير الوجود السابق وأن الوجود السابق اقتضاه، فعندها لابد من أن يكون الوجود السابق صفة زائدة قائمة بالذات اقتضاه وجود سابق فأسبق وهكذا... تتسلسل الوجودات إلى مالا نهاية، وهو ممتنع عقلاً، وهذا يدل دلالة صريحة على أن الوجود ليس بصفة زائدة، وإنما هو أمر ثبوتي هو نفس الماهية [الذات] وعينها.

● **الوجه الثالث**: أنه لو كان الوجود صفة زائدة على الماهية، لكان مقارنا للماهية ولاحقاً من لواحقها، وهذا يقتضي أن يكون لصفة الوجود الزائدة وجود في نفسها، إذ لو لم يكن لها وجود في نفسها لاتصفت بالعدم الذي هو نقيض الوجود، وهذا يعني ضرورة استلزام كل وجود لوجود آخر فتتسلسل الوجودات إلى مالا يتناهى، وهو باطل ممتنع، وهذا يؤكد مرة أخرى أن الوجود ليس بصفة زائدة، وإنما هو أمر ثبوتي هو نفس الماهية وعينها.

المذهب الثاني: وهو مذهب عامة متكلمي الأشاعرة، ذكره الرازي والإيجي والجرجاني وغيرهم من كبار متكلميهم، ويرى هذا المذهب أن الوجود هو غير الماهية وزائد عليها في القديم الواجب وفي الحادث الممكن، واستدلوا على صدق ذلك بوجوه نذكر منها اثنين:

● **الوجه الأول**: أن الماهية [أي الذات] من حيث هي، لا موجودة ولا معدومة، وكل من الوجود والعدم أمر زائد عليها ينضم إليها ومقارن لها وهو لاحق من لواحقها، فقولنا: الماهية من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، نعني به أنها ليست عين الوجود ولا عين العدم، وأنه ليس شيء منهما داخلاً فيها بل كل واحد منهما زائد عليها [وذلك بحكم العقل لا بحكم الحس]، فإذا اعتبر معها الوجود كانت موجودة، وإذا اعتبر معها العدم كانت معدومة، وإذا لم يعتبر معها شيء منهما، لم يكن أن يحكم عليها بأنها موجودة أو معدومة، وتلخيص ذلك، أن الوجود ينضم إلى الماهية [الذات] ويلحق بها وحدها، لا من حيث إنها مأخوذة من العدم، والعدم ينضم إلى الماهية ويلحق بها وحدها، لا من حيث إنها مأخوذة من الوجود، وهذا ليس من قبيل إيجاد مرتبة ووسيط ثالث بين العدم والوجود، وإنما من قبيل عدم عرض الماهية على هذا التقابل حتى يكون القول بأن الوجود أمر زائد يعني أن الماهية موجودة في نفسها قبل الوجود الزائد وأنها غير معدومة، وأن القول بعدم وجودها في نفسها قبل الوجود الزائد هو قول بأنها معدومة وهكذا......

● **الوجه الثاني**: أن صفة الوجود الزائدة على الماهية، ليست كباقي الصفات الزائدة، التي يكون قيامها بالموصوف فرعاً عن وجود الموصوف في نفسه، حتى يستلزم ذلك كون الشيء موجوداً مرتين، أو تقدمه على نفسه [تقدم الوجود على الوجود] أو تسلسله إلى

مالا نهاية، وإنما غاية ما تفيده صفة الوجود، أنها تقضي بامتناع تحقق الوجود قبل قيامها بالذات واتصاف الموصوف بها، والضرورة تحكم بأن كل صفة زائدة، [أي موجودة في الخارج] فإن قيامها بالموصوف هو فرع وجود الموصوف في نفسه، إلا صفة الوجود، فلا يقال إنها صفة موجودة في الخارج، بل هي صفة زائدة على الذات امتيازها عنها إنما هو في العقل وحده، وإلا فلا يتصور ضرورة وجود الذات بدون قيام صفة الوجود بها.

المذهب الثالث: وهو مذهب عامة الفلاسفة في مقدمتهم أبو علي بن سينا ويرى هذا المذهب التفصيل بين الواجب والممكن، فالوجود عندهم هو نفس الماهية وعينها في الواجب القديم، وزائد عليها في الممكن الحادث، أما كونه زائداً في الممكن فمعلوم الصحة لجواز انتفاء الوجود عنه وجواز لحوقه به، وأما كونه نفس الماهية في الواجب، فلو لم يكن وجوده عين ذاته لكان زائداً عليها وإذا كان زائداً عليها وجب أن يقوم بها وإلا لم تكن موجودة أصلاً، ولو قام وجوده بذاته وهو خارج عنها لكان وجوده وصفا محتاجاً إلى ذاته وأنها غيره، والمحتاج إلى غيره ممكن، فيكون وجوده ممكنا، وبالتالي فالذات ممكنه لأن ما قام به الممكن فهو ممكن.

وفي الحقيقة فإن الفلاسفة ومعهم متكلمو المعتزلة يرون أن جميع صفات المولى سبحانه هي نفس ذاته وليس الوجود فحسب فلا يقال في شيء منها إنه زائد على الذات، لأن الزائد خارج والخارج غير، وهذا الغير إما قديم مستقل يقوم بنفسه وإما محتاج، وكلاهما باطل يفضي إلى محال، الأول يفضي إلى تعدد القدماء والثاني يفضي إلى كون الذات الواجبة ممكنة وهو تناقض، فدل ذلك على أن الصفات جميعها في الواجب القديم هي عين ذاته، فالمعتزلة متفقون على أنه تعالى حيٌّ، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، لكن بذاته لا بصفة زائدة، أي لا بحياة، ولا علم، ولا قدرة، ولا إرادة، ولا سمع، ولا بصر، ولا كلام، فمعنى متكلم هو أنه خالق الكلام في الأشياء، وهكذا... فكان هذا منهم نفياً للصفات بطريق لزوم المذهب، ولازم المذهب هل هو بمذهب أو ليس بمذهب؟ على الخلاف المعروف فيه.

- **وواقع الأمر** فيما ذهب إليه عامة أهل السنة أن صفات المولى ليست قائمة بنفسها حتى تكون أغياراً وإنما هي معان (كمالات) غير مستقلة ولا تقبل الانفكاك عن الذات تقوم

بالمولى سبحانه وتعالى، وإن قيل بأنها زائدة [فيما عدا صفة الوجود والصفات السلبية] فهذا القول من باب أنها تشير على معانٍ مضافة على حقيقة ماهية الذات، ومن باب إمكانية تصور الذات خالية عنها، ويقصد بالذات هنا مطلقها، وليس ذات واجب الوجود، فذات واجب الوجود صفاتها واجبة لها، لا يتصور العقل خلو مقامها عن شيء منها لكمال الربوبية والألوهية.

فعند عامة أهل السنة أن صفات المولى تعالى من المعاني زائدة على الذات قائمة بها، وهي واجبة لها ولازمة لها لزومًا لا يقبل الانفكاك، فالحق تعالى حي بحياة، عالم بعلم، قادر بقدرة، وحياته وعلمه وقدرته، معانٍ قائمة به، واجبة له ولازمة، لا تقبل الانفكاك عنه بحال، وإنما نفى المعتزلة هذا على ما مرَّ تقريره هروباً من تعدد القدماء أي الله وصفاته وأهل السنة يقولون إن القديم لذاته واحد، وهو ذات الله المقدسة، وهذه صفات معانٍ وجبت للذات في القدم لا بالذات، وهي لا تنفك ولا تستقل خلافاً للمعتزلة، الذين اعتقدوا أنها أغيار، فهي مع كونها زائدة كما يرى أهل السنة إلا أنها ليست أغيارًا.

وقد ذكر الإمام الشعراني في اليواقيت والجواهر، كلامًا طيبًا في هذا المقام قال فيه: (اعلم أن الذات شيء واحد لا كثرة فيها ولا تعدد بالحقيقة، وإنما خاف المعتزلة من تعدد القدماء من جهة اعتبار تعينها بالصفات، وذلك إنما هو تعدد اعتباري، والاعتباري لا يقدح في الوحدة الحقيقية، كفروع الشجرة بالنظر إلى أصلها).

مذهب محققي السادة الصوفية: وما ذهب إليه محققو السادة الصوفية في هذا المقام، هو أن الصفة عين الموصوف، كما أن الاسم عين المسمى، وهذا منهم ليس لإبطال المعاني المستفادة من الأسماء أو الصفات كما ذهب المعتزلة، وإنما التزاماً للأدب في مقام الحضرة الإلهية بعدم التفريق بين ذاتها وأسمائها وصفاتها، قال إمام العارفين والمتكلمين في المغرب الشيخ أبو عبدالله الكناني: (كل من تكلف دليلاً على كون الصفات الإلهية عينًا أو غيرًا فدليله مدخول، لكن من قال إنها عين فهو أكثر أدبًا وتعظيمًا).

وينقل الإمام الشعراني في اليواقيت والجواهر، عن الشيخ محي الدين بن عربي كلامًا في الصفات، هل هي عين أو غير، جمعه من عدة أبواب في الفتوحات المكية، قال: قال

الشيخ: (اعلم أن جميع الأسماء والصفات الإلهية كلها نسب وإضافات ترجع إلى عين واحدة، لأنه لا يصح هناك كثرة بوجود أعيان أُخر كما زعمه بعض النظار، ولو كانت الصفات أعياناً زائدة، وما هو إله إلا بها، لكانت الألوهية معلولة بها، ثم لا يخلو أن تكون هي عين الإله، فالشيء لا يكون علة لنفسه، أو لا تكون عينه، فالله تعالى لا يكون معلولاً لعلة ليست عينه، فإن العلة متقدمة على المعلول بالرتبة، فيلزم من ذلك افتقار الإله من كونه معلولاً لهذه الأعيان الزائدة التي هي علة له، وهو محال، ثم إن الشيء المعلول لا يكون له علتان، وهذه علل كثيرة، فلا يكون إلها إلا بها، فبطل أن تكون الأسماء والصفات أعياناً زائدة على ذاته تعالى الله عن ذلك.

وقال الشيخ محي الدين في موضع آخر: (اعلم يا أخي أن الاستقراء السقيم لا يصح في العقائد، لأن مبناها على الأدلة الواضحة، وقد تتبع بعض المتكلمين أدلة المحدثات فلم يجد فيها من هو عالم لنفسه، فأعطاه دليله أن لا يكون عالم قط إلا بصفة زائدة على ذاته تسمى علمًا، قال وقد علمنا أن الحق تعالى عالم، فلابد أن يكون له علم، ويكون ذلك العلم صفة زائدة على ذاته قائمة به، قال الشيخ محي الدين وهذا استقراء سقيم، بل هو الله تعالى العالم القادر الخبير، كل ذلك بذاته، لا بأمر زائد عليها، إذ لو كان ذلك بأمر زائد على ذاته، وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلا بها، لكان كماله تعالى شيئاً زائداً على ذاته، واتصفت ذاته بالنقص والفقر إذا لم يقم بها هذا الزائد تعالى الله عن ذلك.

وقال الشيخ في موضع آخر: (اعلم أنه لا يجوز الحكم على الله بشيء، لأنه خير الحاكمين، ومن هنا يعلم أنه لو كانت صفات الحق تعالى زائدة على ذاته، كما يقول بعضهم، لحكم على الذات بما هو زائد عليها، وقد زل في هذه المسألة كثير من المتكلمين وأصلهم فيها قياس الغائب على الشاهد، وهو غاية الغلط، فإن الحكم على المحكوم عليه بأمر ما من غير أن تعلم ذات المحكوم عليه، وحقيقته، جهل عظيم من الحاكم عليه بذلك، فرحم الله أبا حنيفة حيث لم يقض على غائب).

وذكر في شرح الصحائف أن الوجود قد يراد به الذات فعلى هذا يكون نفس الماهية، وقد يراد به الكون فعلى هذا يكون غيرها.

قال في التعديل [تعديل العلوم للصدر الأصغر عبيد الله البخاري] جعل الخلاف لفظياً وليس كذلك، بل هو بحث معنوي مطلوب البرهان، فالخلاف في أن الوجود بمعنى الكون، هل [هو أي الوجود] نفس كون الذات ذاتاً، أو [هو أي الوجود] عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتاً[1].

انظر: المطالب العالية في العلم الإلهي للإمام فخر الدين الرازي [١/٢٩٠ وما بعدها]، شرح المواقف في علم الكلام، للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني [٢/١٧٢ وما بعدها]، شرح المقاصد، للإمام سعد الدين التفتازاني [١/١٥٤ وما بعدها]، اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، الإمام الشعراني، جـ١، ص ٦٨ ــ ٧٣.

(١) في واقع الأمر، مع ترجح كون الوجود هو عين الذات، ونفس كون الذات ذاتاً، إلا أن القائلين بأنه صفة زائدة، لا يعنون مطلقاً أن الوجود الزائد هو عرض قائم بالذات بعد كون الذات ذاتاً، وإن كان محصل قولهم يفهم منه ذلك.

فهم يصرحون بأن صفة الوجود مع كونها زائدة، إلا أنها ليست كباقي الصفات الزائدة التي يكون قيامها بالموصوف فرعاً عن وجود الموصوف في نفسه، وإنما صفة الوجود تقضي بامتناع تحقق وجود الذات قبل قيامها بها، فإن كانت الضرورة تحكم أن كل صفة زائدة فإن قيامها بالموصوف هو فرع وجود الموصوف في نفسه فإن صفة الوجود مغايرة، لا يقال إنها موجودة في الخارج، بل هي زائدة على الذات، امتيازها عنها إنما هو في العقل وحده، ضرورة أن الوجود يضيف معنى إلى الذات، وإلا فلا يتصور وجود الذات بدون قيام صفة الوجود بها.

احتج مشايخ الحنفية بأنه لو كان الوجود صفة زائدة قائمة بالذات لزم أن يكون قبل قيام الوجود بها لها وجود، فيلزم كون الشيء موجوداً مرتين، هذا خلف، ويلزم تقدم الشيء على نفسه إن كان الوجود السابق عين الوجود اللاحق، ويعود الكلام في ذلك الوجود السابق إن كان غير الوجود اللاحق بأن يقال: لو كان الوجود السابق صفة قائمة بالماهية لكان لها قبل قيام هذا الوجود بها وجود ثالث، وتسلسل الوجودات إلى مالا نهاية، وهو ممتنع كما في المواقف وشرحه الشريفي.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو لم يكن وجود الواجب مقارنا لماهيته [أي لماهية الواجب] بل كان وجودا مجرداً قائماً بذاته هو عين ماهية

ويظهر من خلال هذا النسق الذي يقدمه العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف في علم الكلام للإيجي، اتحاد الوجود بالذات، فلا يتصور انفكاك الوجود عنها، كما لا يتصور قيامها حالاً بدونه، وأن امتياز الوجود عن الذات عقلي فقط لاحالي.

وهذا يقرّب مسألة كون الخلاف بين الفريقين لفظيا لا حقيقيا، دون أن يعفي هذا التخريج الذي يقدمه الشريف الجرجاني القائلين بأن الوجود صفة زائدة على الذات، من لزومات تورد بعض الإشكالات، كقولهم إن الذات من حيث هي لا موجودة ولا معدومة، والمعلوم هو استحالة ارتفاع النقيضين عن المحل، فالأشياء إما موجودة وإما معدومة، وكقولهم إن الوجود ينضم إلى الذات ويلحق بها لا من حيث إنها مأخوذة من العدم، إذ كيف ينضم إليها دون أن تكون موجودة في نفسها، وهو إشكال، وكيف يلحق الوجود بالذات دون أن تكون مأخوذة من العدم، ولا تكون موجودة في نفسها قبله؟ وهل هناك وسيط ثالث بين العدم والوجود ؟ فضلاً عن صعوبة التفريق بين صفة الوجود وغيرها من الصفات مع كونها جميعاً زائدة ؟.

الواجب [لتجرد الوجود عن الماهية وعندها] فتجرده عن الماهيـــة وقيامـــه بذاته، إما لذاته، فيكون كل وجود مجرداً لأنه مقتضى الذات، فيكون وجود الممكن أيضا مجرداً عن الماهية، وهو باطل، وإما لغيره [أي وإما تجرد الوجود عن الماهية وقيامه بالذات يكون لغيره] فيكون تجرد واجب الوجــود لعلــة منفصلة، فلا يكون [وجود] الواجب واجباً لاحتياجه في تجرده وقيامه بذاته إلى غيره، هذا خلف وبأن الواجب مبدأ الممكنات كلها، فلو كـــان هـــو الوجود المجرد القائم بذاته، فالمبدأ للمكنات إما الوجود وحده أو الوجود مع قيد التجرد.

الأول: يقتضي أن يكون كل وجود مبدأ لما الواجب مبدأ له، فيكون وجود كل شيء من الأشياء الموجودة مبدأ لكل شيء منها لكون الوجودات متساوية متماثلة الماهية وهو ظاهر البطلان.

والثاني: يقتضى أن يكون التجرد وهو عدم العروض جزأ مـــن مبـــدأ الوجود أي فاعله، وهو محال، لأنه لما جاز كون المركب من العدم موجـــداً مع كونه معدوما جاز أن يكوّن العدم الصرف موجداً، وهو محال أيضا.

قلت تحرير المسألة: ليس في هذه الفريدة اختلاف معتبر اللـــهم إلا خلاف لفظي مفسر كما هو واضح في العبارة لمتأخري الأشاعرة فالكـــل متفق من أشاعرة وماتريدية على أن وجوب الوجود للذات العليـــة لـــيس منفصلاً عنها بل عينها كما تقرر في الفريدتين المتقدمتين، والوجود الزائـــد

الذي عناه مشايخ الأشاعرة الوجود الخلقي أو الفيضي المنفصل في ظاهره المتصل في حقيقته أي المنفصل في ظهوره وشخوصه المتصل بطريق السريان والتجلي في حقيقة أموره.

والأشاعرة والماتريدية في غير صفة الوجود، وغير صفتي القدم والبقاء على قولٍ، كما سيأتي في الفريدة التالية، متفقون على أن الصفات من المعاني لا هي عين ولا هي غير، وإنما هي زائدة قائمة بالله تعالى، قيامًا لا يقبل الانفكاك والانفصال، وذلك لأن الصفات لا تستقل بذاها ولا قائمة بذاها حتى تكون غيراً، ولأهما تفيد معانٍ زائدة على حقيقة وجود الذات وتحققها، فهي ليست عيناً، فتأكد أهما قائمة بالذات واجبة لها في القدم، لا يتصور وجود الذات لعلاقة الوجوب هذه بدون الصفات.

وهذا الكلام من السادة الأشاعرة والماتريدية أتى من أصلين:

الأول: الرد على المعتزلة ودحض شبهتهم في نفي مدلولات الصفات من المعاني، حيث اعتبروا أن المعاني الزائدة المستفادة من الصفات أغيار، وإثباتها قديمة يعني إثبات تعدد القدماء، وإثباتها حادثة يعني قيام الحوادث بالله وكلاهما محال، لذلك فالله تعالى على قولهم عليم لا بعلم، سميع لا بسمع، بصير لا ببصر، ونحن نرى أن لازم قولهم هذا هو نفي الصفة، لأن الصفة معنى، ومتى نفيت المعنى نفيت الصفة، ويؤكد هذا ما ذهب إليه متأخرو المعتزلة من قول إن الله عليم وعلمه هو هو، سميع وسمعه هو هو، بصير

وبصره هو هو، فهي جميعاً تتمحض للدلالة على الذات، وعندها فلا ندرك الفروق الواضحة بين قولنا عليم، وقولنا سميع، وقولنا بصير، إذ جميعها تدل على الذات دون المعاني المستفادة منها.

الثاني: قياس الغائب على الشاهد، فقولهم إن الصفات زائدة على حقيقة الذات قائمة بها ليست هي عينها، كان بفعل أنهم نظروا في الشاهد وهو المحدثات المحيطة بهم، فلم يجدوا فيها من هو عالم أو مريد أو سميع أو بصير لذاته، ووجدوا أن هذه الصفات في الشاهد يمكن انفصالها عن الذوات، مع بقاء الذوات غير متصفة بها، حيث إنها في الشاهد أعراض توهب وتزول وتكتسب، فحكموا بذلك على الغائب.

وهذا منهم قياس مع الفارق إذ لا يقاس غائب بشاهد، كيف والغائب عن إدراكنا هو ذات الله العلية المقدسة، كما قرر ذلك الإمام أبو طاهر البغدادي في كتاب الأسماء والصفات، فصفات الخلق زائدة ليست هي عين ولا هي غير، لأنها مكتسبة وموهوبة من الحق، أما صفات الحق فهي واجبة لذاته، غير موهوبة ولا مكتسبة، فلا يقال في حقها لا هي عين ولا هي غير، ولا يقال زائدة، فهي من ذاته لذاته، والقول إنها زائدة على الذات يجعلنا نغوص في بحر الذات، وهي غيب محض، لا يجوز الخوض بها، كما قرر الشيخ الأكبر في معظم كتبه وبالأخص في كتاب عنقا مغرب خ ط ب٢٥٦ (أن الذات العلية غيب محض يحرم الخوض فيها وليس لنا تعرفاً إلا على الأسماء والصفات لأنها قطب إبراز عالم الشهود).

وكما في الفتوحات المكية للشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، فإن هذا القياس استقراء سقيم، بل هو الله العالم القادر الخبير، كل ذلك بذاته لا بأمر زائد عليها، إذ لو كان ذلك بأمر زائد على ذاته وهي صفات كمال لا يكون كمال الذات إلا بها، لكان كماله تعالى بشيء زائد على ذاته، واتصفت ذاته بالنقص والفقر إذا لم يقم بها هذا الزائد، تعالى الله عن ذلك، ونحن نرى أن من الخلق من يكون علمه من ذاته لا بأمر زائد، وذلك في كل علم يدركه الإنسان بعين وجوده خاصة (أي بأصل خلقته)، ولا يفتقر في تحصيله إلى أمر آخر، فإذا ورد على العبد شيء من الواردات لا يقبله إلا بكونه موجودًا على مزاج خاص، فهو علمه الذاتي، فإذا كان بعض العبيد يقع له عدم استفادة العلم واكتسابه من غيره، فالحق أولى، ولكن يبقى الفرق بين علم هذا العبد وعلم الحق، أن علم العبد هبة من الله تعالى له حين نفخ فيه الروح، فليس علمه من قسم من كان علمه ذاتي حقيقة وهو الله تعالى[1].

ولا يفهمنَّ أحدٌ من قولنا إن صفات الله تعالى عين ذاته، أننا ننكر المعنى المستفاد منها كما قالت المعتزلة، فهذا ظاهر البطلان، وإنما قلنا ذلك لما فيه من كمال الأدب والتعظيم للحضرة الإلهية، وعدم التفريق بين ذاتها وصفاتها، إذ كلها ترجع إلى عين واحدة، لا يصح فيها كثرة بوجود أعيان أخرى.

---

(١) انظر: اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر، الإمام الشعراني جـ ١/ص٧٢،٧٣.

ثم إننا ندرك أن السادة الأشاغرة والماتريدية، عندما قالوا إن الصفات زائدة، لا هي عين ولا هي غير، ما قصدوا القول بانفكاكها واستقلالها عن الذات، فهذا لا يقوله مسلم من أهل القبلة، إذ الصفات ليست قائمة بذاتها، بل هي قائمة بذات الله واجبة لها، وإنما قصدوا بالزائد الإشارة إلى دلالات معاني الصفات، التي هي كمالات متنوعة مطلقة، وكذلك فإننا ندرك أن الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي، عندما قال إن صفات المولى تعالى هي عين ذاته، إنما قصد التعيُّن، **وهو أدق لما يفيده التعيُّن من عدم انفكاك الصفات عن الذات، وأنها لا تقاس بصفات الخلق في الاتصال والانفصال، فالذات الإلهية عيَّنت صفات المعاني، وصفات المعاني عينت الأسماء العلية، والأسماء العلية عيَّنت الصفات المعنوية،** وقد اشترط الشيخ الأكبر محي الدين، عدم الخوض في حقيقة الذات الإلهية لأنها غيب مكتَّم جلّت عن أن تجول فيها العقول، أو تدركها الفهوم، وسرٌّ مطمطم لا سبيل للإدراك أن ينال ولا للعقل أن يطال، فسبحان الملك السبوح.

وبهذا المفهوم لقول السادة الصوفية، يكون رأي الأشاعرة والماتريدية قريبًا من قولهم، إذ الكل يثبت المعنى المفهوم من الصفة، ويبقى الخلاف في وصف حقيقة هذا المعنى، هل هو زائد على الذات أو عين تعيَّن بها؟ فليعلم ذلك فإنه شفاء وترياق.

ومعلوم أن الذي حمل أرباب الكلام على هذا النوع من الخطاب هو قياس الذات العلية بمقاييس ما تدركه عقولهم كما مرَّ، وفي ذلك كما سبق

تعدٍّ وإلزام في غير محله، يفسر ذلك ما اكتشفه العقل البشري من مقاييس وإدراكات في هذا العصر لم يدركها و لم يعرفها من سبق، فهو اكتشف حديثاً الأشعة تحت الحمراء والأشعة فوق البنفسجية، واكتشف سرعة الضوء وخلاف ذلك، ولو وقف عليها أرباب الكلام السابقون، لاختلفت عباراتهم في تحديد مدركاتهم الكونية، ولاختلف ما ألزموا به حضرة الحق ومقام الإطلاق، فما الغضاضة، وأي ضير في كون الوجود وجودين، وجوداً عدمياً مضافاً، ووجوداً ذاتياً مطلقاً، ويفرق بينهما في المقاييس والاعتبارات، وقد فرق أهل المعرفة من المحققين، فقالوا: إن الوجود العدمي ظل للوجود الأزلي لا يقاس به.

ولأهل الحق في وصف العلاقة بين الله سبحانه وصفاته وأسمائه كلام آخر مضاف على ما تقدم، حين تحدثوا في مسألة تعيُّن الصفات والأسماء وتأينها، فالعين شخوص والأين ظهور، فالله سبحانه وهو عين الأعيان، قامت به صفات المعاني في الأزل وتعيَّنت به، فهو جل وعز لها عين، وصفات المعاني عين تعينت بها الأسماء في الأزل، فهي لها عين والأسماء بالنسبة لصفات المعاني أين (أي ظهرت بها)، والأسماء عين تعينت بها الصفات المعنوية، فهي لها عين، والصفات المعنوية بالنسبة للأسماء أين، (أي ظهرت بها)، والصفات المعنوية عين تعينت بها الأكوان والعوالم (بعد تعين الذات المحمدية) فهي لها عين، والعوالم والأكوان بالنسبة للصفات المعنوية

أين، (أي ظهرت بها)، وهو ظهور مخصوص لإبراز مراد العين بالأين في إظهار عظمة تجلي القدرة الإلهية.

وعليه، فصفات المعاني عين الأسماء والأسماء ظلها، والأسماء عين المعنوية، والمعنوية ظلها، والمعنوية عين المخلوقات والمخلوقات ظلها، وذلك كالشمس، إذ هي عين للشعاع والشعاع ظلها، والشعاع عين للأشعة، والأشعة ظله، فالشعاع بالنسبة للشمس أين أي ظهر بها والشمس له عين، والأشعة بالنسبة للشعاع أين، أي ظهرت به والشعاع لها عين، فنسبة صفات المعاني للحق جل وعلا كنسبة الشعاع إلى الشمس، لذا فالشعاع يعطينا الدلالة على معنى الشمس ولا يقف بنا على مبناها ولا ماهيتها، لا شكلاً ولا حقيقة، وكذلك صفات المعاني القائمة بالحق جَلَّ وعلا فهي تعطينا الدلالة على عظيم معاني ذاته ولا تقف بنا على ماهية أو كنه الذات التي جلت عن أن تحيط بها العقول، أو تدركها الفهوم، أو تتوهم ماهيتها الظنون، ومن هنا تعذر معرفة حقيقة وكنه ذاته جَلَّ وعلا.

أما الأشعة فهي تعطينا الدلالة على صورة الشعاع لا حقيقته، وكذلك الأسماء فهي تعطينا صورة الصفات لا حقيقتها، ثم الصفات المعنوية تعطينا صورة الأسماء لا حقيقتها، ثم الخلق صور تنعكس فيها دلالات وتأثيرات الصفات المعنوية.

فكأن صفات المعاني ترجمت عن الحق جَلَّ وعلا بالأسماء، والأسماء ترجمت عن صفات المعاني بتنزلاتها في الصفات المعنوية، والصفات المعنوية

ترجمت عن الأسماء بتجليها في إيجاد الخلق وإظهاره في صور شتى على مراد مشيئة الحق وعظيم حكمته قال سبحانه وتعالى:﴿ أَعْمَٰلُهُمْ كَسَرَابٍۭ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ ۗ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلْحِسَابِ ﴾ (١).

وقوله تعالى:﴿ وَتَرَى ٱلْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدَةً وَهِىَ تَمُرُّ مَرَّ ٱلسَّحَابِ ۚ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ۚ إِنَّهُۥ خَبِيرٌۢ بِمَا تَفْعَلُونَ ﴾ (٢).

فهاتان الآيتان تشيران إلى أن جميع المخلوقات استعارات كما قرر الشيخ الأكبر بقوله:

كل ما في الكون وهم أو خيال أو عكوس في المرايا أو ظلال

وقد أثبتت الدراسات العلمية الحديثة بما نشهده صباح مساء أن الأشعة في الأجهزة المتداولة لا يحجبها شيء إذ هي من جنس الشعاع مفاضة عنه، حتى أن الناظر يخال كل شيء أمام هذه الأشعة عدماً .

فكيف بتنزلات الصفات المعنوية إلى الشخوصات الخلقية، أو كيف بتنزل الأسماء إلى الصفات المعنوية، أو كيف بتنزل صفات المعاني إلى الأسماء فلله الأمر من قبل ومن بعد.

---

(١) سورة النور آية رقم ٣٩.

(٢) سورة النمل آية رقم ٨٨.

الفريدة الرابعة

في أن البقاء هل هو الوجود المستمر أم زائد على الوجود

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن البقاء [هو] الوجود المستمر [أي استمرار الوجود في اللاحق]، فليس زائداً على الوجود، كما في تعديل العلوم للصدر العلامة، والشرح القديم للعمدة[1]، وإلى هذا أشار الإمام الطحاوي في عقيدته[2]، واختاره بعض مشايخ الأشاعرة، قال: القاضي أبو بكر الباقلاني[3]، وإمام

---

(١) هو: الاعتماد في شرح عمدة العقائد في الكلام، وكلاهما للإمام عبد الله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي حافظ الدين أبي البركات، فقيه حنفي، أصولي، مفسر، متكلم، بلده إيذج بين خوزستان وأصبهان، له من المصنفات، : مدارك التنزيل وحقائق التأويل في التفسير، ومنار الأنوار في أصول الفقه، وكنز الدقائق، والكافي في شرح الوافي، وكلاهما في فروع السادة الحنفية، توفي رحمه الله سنة [٧١٠هـ].

(٢) هو متن العقيدة، المعروف بالعقيدة الطحاوية، لإمام السنة الحافظ المؤرخ الجامع المجتهد الفقيه، أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي المصري الحنفي، له تصانيف كثيرة نافعة، منها: أحكام القرآن، شرح معاني الآثار في الفقه والاجتهاد، مشكل الآثار، اختلاف الفقهاء ،المحاضر والسجلات، التاريخ الكبير، المختصر في الفقه، توفي رحمه الله سنة [٣٢١هـ].

(٣) هو الإمام المتكلم الفقيه الأصولي ناصر السنة، محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر البصري ثم البغدادي، أبو بكر المعروف بالباقلاني، مالكي أشعري، ناشر مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري، اعتنى بأصوله ورد على المعتزلة والشيعة والخوارج والجهمية

الحرمين[1]، والإمام الرازي[2]: البقاء هو نفس الوجود في الزمان الثاني لا أمر زائد عليه.

وغيرهم، أخذ المذهب الأشعري عن أبي الحسن الباهلي تلميذ أبي الحسن الأشعري، وأخذ عن الباقلاني خلق كثير، منهم المحدث أبو ذر الهروي المالكي المغربي، الذي نشر مذهب الأشاعرة في بلاد المغرب،كان الإمام الدارقطني إمام الحديث في عصره إذا لقيه في شوارع بغداد أخذه وقبله على رأسه وقال هكذا أمرنا أن نفعل بناصر السنة، من أهم تصانيفه في الكلام: كتاب تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، هداية المسترشدين في الكلام، أسرار الباطنية، الانتصار، نهاية الإيجاز في رواية الإعجاز، الملل والنحل، مناقب الأئمة ونقض المطاعن على سلف الأمة، إعجاز القرآن، توفي رحمه الله سنة [٤٠٣هـ].

(١) إمام الحرمين، هو عبد الملك بن عبدالله بن يوسف الجويني النيسابوري الشافعي الأشعري، ضياء الدين أبو المعالي، فقيه، أصولي، متكلم، مفسر، أديب، ارتحل وجاور بمكة في الفتنه التي حصلت للأشاعرة بنيسابور في عهد عميد الملك وزير طغرليك السلجوقي، ثم عاد وتوفي بنيسابور بعد خمود نار الفتنة، كانت وفاته سنة [٤٧٨هـ]، له من التصانيف عدد كبير، منها: نهاية المطلب في دراية المذهب، الشامل في أصول الدين، البرهان في أصول الفقه، تفسير القرآن، مدارك العقول، والإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

(٢) هو محمد بن عمر بن الحسن التيمي البكري الطبرستاني الرازي الشافعي، المعروف بالفخر الرازي، وبابن خطيب الري، أبو المعالي أبو عبدالله، مفسر، متكلم، فقيه، أصولي، حكيم، أديب، شاعر، طبيب، شارك في كثير من العلوم الشرعية، والعربية، والحكمية، والرياضية، ولد بالري ورحل إلى خوارزم وما وراء النهر وخراسان، وكان ذا ثروة ومماليك واحترام لدى الملوك، ناصر مذهب الإمام الأشعري، ونال من الكرّامية [المجسمة] ونالت منه سباً وتكفيراً حتى قيل إنهم سموه، له تصانيف كثيرة، منها: مفاتيح الغيب في تفسير القرآن، شرح الوجيز للإمام الغزالي في الفروع الفقه الشافعي، المباحث

وذهب أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه صفة وجودية زائدة على الوجود [1]، كما في المواقف وشرحه للشريفي،

المشرقية في الحكمة الإلهية، تأسيس التقديس، المحصول في علم الأصول، الدلائل في عيون المسائل في علم الكلام، المطالب العالية في العلم الإلهي، إضافة إلى ديوان شعر بالعربية والفارسية وغيرها، توفي رحمه الله [٦٠٦هـ].

(١) الأصل في الاختلاف هنا مبني على الاختلاف في تحرير العلاقة بين مفهومي الوجود والبقاء، فهل وجود الشيء يفيد بقاءه من غير افتقاره إلى أمر زائد آخر هو صفة، أفادت بقاء هذا الوجود ؟ كبقاء الضوء واستمرار وجوده المستفاد من وجود الشمس.

أو أن بقاء الوجود يفتقر إلى أمر آخر زائد يفيد استمراره بعد قيامه وظهوره ؟ كظهور ووجود الاشتعال بمماسه النار، ثم بقاء الاشتمال واستمرار، يفتقر إلى استدامة المماسة واستمرارها بتعاقب الأسباب، فيكون بقاء الاشتعال معنى زائداً على وجوده وظهوره؟.

- فقسم من المتكلمين يذهب إلى أن كون المولى سبحانه قديماً باقياً هو عين وجود ذاته المخصوصة بالوجوب، إذا الواجب هو الذي لا يتصور انعدام وجوده لا في السابق فيكون حادثاً ولا في اللاحق فيكون فانياً، بل هو قديم باق لذاته.

ويرى هؤلاء أن البقاء و القدم، لو كانا صفتين قائمتين بذات الله تعالى زائدتين، لافتقرت الذات إلى تلك الصفتين، فيلزم أن يكون واجب الوجود لذاته، واجب الوجود لغيره، وذلك محال.

- وقسم من المتكلمين، يذهب إلى كون وجود المولى سبحانه قديماً باقياً هو بقدم وبقاء زائدين على معنى الوجود، إذ لابد للوجود من معنى زائد يخصص قدمه ويمنع حدوثه ومن معنى آخر يخصص بقاءه ويمنع فناء.

ويرى هؤلاء أن قولنا: إن وجود ذات المولى سبحانه هو وجود ذات، لايفيد المعنى الذي يفيده قولنا: إن وجود ذات المولى سبحانه قديم باقٍ، ولولا التغاير بين وجود الذات

وشـــــرح الــجــوهــرة لـلإمـــام الـلـقاني[1].

وبين كون الوجود قديماً باقياً لما كان ثمة فرق بين القولين، وهذا يدل دلالة صريحة على أن القدم والبقاء صفتان زائدتان على الوجود لازمتان للذات العلية الواجبة.

- وهناك من فرق من المتكلمين في هذا المقام بين القدم والبقاء، فقال القدم هو عين وجود الذات والبقاء زائد، وهناك من عكس، ولا يخفى ضعف هذا التفريق إذ مورد القدم والبقاء واحد.
- وبشيء من التأمل يبدو لدينا أن أصحاب المذهب الأول الذين لم يروا أن البقاء والقدم زائدان بل رأوا أن القدم يعنى استمرار الوجود السابق، والبقاء يعنى استمرار الوجود اللاحق، إنما نظروا إلى الذات المخصوصة بالقدم والبقاء وهي ذات المولى سبحانه الواجبة الوجود، وواجب الوجود لا يتصور فيه عدم سابق عليه ولا عدم لاحق له.

أما أصحاب المذهب الثاني الذين يرون أن البقاء والقدم معنيان زائدان على حقيقة الوجود، فقد نظروا إلى مطلق الذات، وقياس المعنى على ما يقوم في الشاهد، فالوجود في الشاهد تحقيق للذات، دون أن تكون الذات الموجودة قديمة ولا باقية، فظهر أن القدم والبقاء معنيان هما قدر زائد على حقيقة الوجود، وهذا لدى تحرير المعاني ووصف العلاقة بينها جائز، أما في حقيقة وجود الذات المخصوصة وهي ذات مولانا الواجبة، فلا يتصور وجودها بمعزل عن قدمها وبقائها، كما لا يتصور الانفكاك بينها.

وهذا قدر مهم في تحرير المسألة.

(١) هو الإمام عبد السلام بن إبراهيم اللقاني المصري المالكي، فقيه، متكلم، صوفي، من تصانيفه: إتحاف المريد بشرح جوهرة التوحيد لوالده إبراهيم اللقاني، السراج الوهاج بشرح قصتي الأسرار والمعراج، حاشية على تذكرة القرطبي، شرح المنظومة الجزائرية في العقائد، توفي رحمه الله [١٠٧٨هـ].

استدل المشايخ من الحنفية بأنه لو لم يكن البقاء نفس الوجود، بل كان زائداً، لكان له بقاء، إذ لو لم يكن البقاء باقياً لم يكن الوجود باقيـــاً، لأن كونه باقياً إنما هو بواسطة البقاء، والمفروض زوالـــه، وحينئـــذ تتسلـــسل البقاءات الموجودة المترتبة معا، كما في المواقف وشرحه.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأن الواجب باق بالضرورة، فلا بد أن يقـــوم به معنى هو البقاء، كما في العالم والقادر [أي كما في صفتي العلم والقـــدرة الزائدتين]، ثم البقاء لا يكون عبارة عن الوجود، بل زائداً عليه، لأن الوجود متحقق بدون البقاء، كما في أول الحدوث، بل يتجدد بعده صـــفة، هـــي البقاء، كما في الموافق وشرحه.

قلت تحرير المسألة: الخلاف كذلك لفظي، فالحنفية عنوا بحقيقة البقاء، والأشاعرة عنوا بالبقاء الفيضي، والبقاء الفيضي متوقف على البقاء الأحدي، وكما ذكر القوم لا موجود إلا الله، لا مشهود إلا الله، ليس الباقي إلا الله، وكل بقاء كوني أو خلقي مفتقر إلى بقائه جَلَّ وعلا، وأما عن تعبيره للزمان الثاني فهو الزمان الخلقي، كما هو معلوم أن الزمان الأول هو كونه حبيب الله، والزمان الثاني كنت نبياً، والزمان الثالث الرسالة، أما الزمان بالنسبة للذات العلية فمنطوٍ في اللمحة ﴿ وَمَآ أَمْرُنَآ إِلَّا وَٰحِدَةٌ كَلَمْحٍۭ بِٱلْبَصَرِ ﴾ (١)،

---

(١) سورة القمر الآية رقم: ٥.

فالذات العلية ليس لها أول ولا آخر ولا قبل ولا بعد، لأنها ذات جلَّت عن هذه الأوصاف، ولأنها ذات جلَّت أن تُعلم لها من نفسها صفة، وإنما الصفات في تقييد الشؤون الظهورية في إبراز الشؤون الملكوتية ثم الملك. والله تعالى أعلم.



الفريدة الخامسة
في تفسير صفة القدرة

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة صفة أزلية له تعالى، تتعلق وفق الإرادة، بمعنى [أي معنى القدرة هو] صحة صدور الأثر والتمكن من الترك، كما في تعديل العلوم للصدر العلامة، وفي إشارات المرام لقاضي القضاة [البياضي][1] وأشار إليه في الصحائف...

وذهب مشايخ الأشاعر ة إلى أنها صفة تؤثر في المقدورات عند تعلقها بها، كما في شرح جوهرة التوحيد للإمام اللقاني، وشرح المواقف للشريف العلامة، وشرح العقائد لسعد الدين التفتازاني[2] وغيره.

---

(١) هو كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان، للقاضي أحمد بن الحسن بن سنان الدين، البسنوي، الرومي، المعروف بكمال الدين البياضي الحنفي، أو بياضي زادة، وقد شرح في هذا الكتاب، مختصره المعروف، بالأصول المنيفة للإمام أبي حنيفة، والذي جمع فيه نصوص كتب الإمام أبي حنيفة في الاعتقاد التي أملاها على أصحابة [الفقه الأكبر، والأبسط، والوصية، والرسالة]، توفي كمال الدين البياضي رحمه الله عام [١٠٩٧هـ].

(٢) هي شرح العقائد النسفية للعلامة مسعود بن عمر بن عبدالله، المعروف بسعد الدين التفتازاني، وتفتازان من أعمال [نسا] وهي مدينة بخراسان درس الكلام على شيخه عبدالرحمن المعروف بعضد الدين الإيجي على طريقة الإمام أبي الحسن الأشعري، صنف في كثير من العلوم، وله: تلخيص الكشاف في التفسير للزمخشري، فتاوي الحنفية، المفتاح في فروع الفقه الشافعي، التلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه، مختصر المعاني في اللغة، تهذيب المنطق والكلام، شرح المقاصد في علم الكلام، وغيرها، توفي رحمه الله [٧٩٣هـ].

احتج مشايخ الحنفية بأن القادر على الفعل قد يوجده وقد لا يوجده، وقد كان الله تعالى قادراً على خلق ألف شمس وألف قمر على هذه السماء إلا أنه ما أوجده، وصحة هذا النفي والإثبات يدل على أن المعقول من كونه موجداً مغايراً للمعقول من كونه قادراً، كما صرح به الإمام الرازي في تفسيره، وهذا تفصيل ما قال صاحب الصحائف: من أنه تعالى كان قادراً على خلق الشموس والأقمار في هذا العالم لكنه ما خلقها، فالقدرة حاصلة دون التخليق فهما متغايران، وفي التعديل [تعديل العلوم] أن القدرة ثابتة على المعدومات لا التكوين.

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن القدرة مؤثرة على سبيل الجواز، أي جاز أن تتعلق بالتأثير وجاز أن لا تتعلق به، وصفة الخلق إن كانت مؤثرة أيضاً على سبيل الجواز كانت عين القدرة، فلا يصح تجريد التأثير عن القدرة وإثبات صفة أخرى، وإن كانت مؤثرة على سبيل الوجوب لزم أن يكون الله تعالى موجباً لا مختاراً وهو محال، صرح بذلك الإمام فخر الدين الرازي، وأشار إليه صاحب التعديل[1].

---

(١) اتفق كل من السادة الأشاعرة والماتريدية (الأحناف)، على أن الله سبحانه يتصف بصفات منها العلم والإرادة والقدرة، وأنها صفات ثبوتية زائدة، أي أنها مشتقة من أسماء الله سبحانه العالم المريد القادر، وليست أسماء للذات متمحضة للدلالة عليها فقط دون اعتبار معنى تدل عليه زائد على الذات، بل معناها إثبات ما هو لازم مأخذ الاشتقاق، وأن هذه الصفات ليست عين بعضها بل كل صفة منها تدل على معنى مخصوص يقوم بالذات العلية المقدسة.

• واتفق الفريقان على معنى كل من صفتي (العلم والإرادة)، واختلفا في بيان المراد من صفة القدرة وما يتبعها.

• فصفة العلم لدى الفريقين تشير إلى الكشف المطلق وهو كشف جميع المعلومات الكلية والجزئية كشفاً أزلياً لا يحتمل الانتقاض ولا التغير بحال، فالله سبحانه عالم بالأشياء قبل كونها، يعلم الشيء في الأزل حال وجوده موجوداً، ويعلم أنه كيف يكون فناؤه، من غير تغير في العلم لشموله لجميع الأشياء ودوامه.

• وصفة الإرادة عند الفريقين تعني تخصيص الأشياء بالوقوع في وقت أو إعدامها أو تركها وفق العلم الإلهي الأزلي تخصيصاً أزلياً يمنع القهر والغلبة والذهول والإجبار، وعلى هذا فالإرادة تصبح فرع العلم، فحيثما يتحقق الظهور الإلهي في إيجاد شيء يتعلق علمه تعالى به فتتبعه إرادة إيجاده، وحيثما يتحقق الظهور الإلهي في إعدام شيء، يتعلق علمه تعالى به فتتبعه إرادة إعدامه، وكذلك ترك الشيء إذ يتعلق علم الله سبحانه بتركه فتتبعه إرادة تركه، وهكذا دون تعاقب بينهما وإنما هي تعلقات أزلية لكل من صفتي العلم والإرادة....

فالإرادة صفة (ثبوتية) زائدة وفق العلم وهي غيره، قائمة بالله سبحانه تدل على كونه مريداً في فعله وخلقة وإيجاده، قدَّر الله سبحانه وفق الإرادة وأراد وفق العلم.

• أما صفة القدرة فمع اتفاق كل من الأشاعرة والماتريدية على كونها صفة زائدة وأنها وفق صفة الإرادة وفرعها، فقد قدر الله حيث أراد، وأراد حيث علم، إلا أنهم اختلفوا في مدلولها ومعناها:

ـ فقال الأشاعرة إن القدرة هي إيجاد وتأثير بالمقدور تنفي عن المولى سبحانه العجز، قامت بالله سبحانه في الأزل قيام إمكان إيجاد وتأثير مطلقين في المقدور لا يحتمل الصّد والمنع بحال، تعلقها في إيجاد المقدور في وقته أو إعدامه أو تركه وفق الإرادة القديمة، فالصفة وهي القدرة قديمة، وتعلقها في إيجاد المقدور في وقته حادث، وإنما جعلت القدرة وفق الإرادة

ليكون الله سبحانه قادراً مؤثراً في إيجاد المقدور أو إعدامه أو تركة بالاختيار لا بـالقهر أو الطبع أو الإيجاب، ولا يرى الأشاعرة فوق هذا الحد من صفة تقوم بالله سبحانه هي الفعل، فالفعل عندهم ليس إلا تعلق القدرة القديمة بالمقدور في وقته، وهو تعلق تنجيزي حـادث، فالفعل في حقيقته هو قيام المفعول بمحض تجلي القدرة القديمة، وهو لـيس شـيئاً سـوى المفعول، وبهذا يتأكد حدوث الفعل وأنه لا يقوم بالله سبحانه، وإنما هي القدرة فحـسب، فكل صفات الأفعال عند الأشاعرة مردها إلى القدرة، فالله سبحانه خالق، والخالقية قـدرة على الخلق قامت بالله في القدم، والله رازق والرازقية قدرة على بث الرزق قامت بـالله في القدم، وهكذا.... أما تعلق الخالقية (وهي قدرة قديمة على الخلق) بالمخلوق في وقته وفق الإرادة وهو التخليق فليس بصفة، إذ التخليق فعل حادث يقوم بالمخلوق ولـيس بالخـالق وهكذا....

ـــ وبهذا خرج الأشاعرة من لزوم القول بقدم المفعول إذ الفعل في حقيقته ما هو إلا قيـام المفعول، فلو كان الفعل صفة قديمة لكان المفعول قديماً معه به، إذ لا يتصور قيام فعل وليس ثمة مفعول، فإذا كان الفعل قديماً كان المفعول قديماً تبعاً له، وهنا زلت أقـدام كـثيرين، كالفلاسفة الذين قالوا بقدم العالم، وابن تيمية الذي قال بوجود حـوادث لا أول لهـا، إذ الفعل عنده صفة قديمة بتعاقب ومباشرة فالمولى سبحانه كما يقول يفعل متى شاء ويتـرك الفعل متى شاء باتصال ومباشرة.

ـــ وذهبت الماتريدية إلى أن القدرة صفة مؤثرة وفق الإرادة من قبيل كونه تعالى قادراً على جميع الممكنات بمعنى إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل، فالله تعالى قادر بمعنى أنه يـصح منـه الفعل ويصح منه الترك بالنظر إلى نفس القدرة، وإن تعين في الحقيقة الفعـل أو التـرك أو الإعدام متى انضمت قدرته إلى إرادته وتعلقت بها، فالقدرة تعني أن فعل الله سبحانه بحسب إرادته واختياره لا بموجب من طبع أو قهر، فهي تفيد معنى مؤثراً في الفعل من حيث إنهـا تنفي كون الفعل الإلهي موجباً بالذات بلا اختيار ولا إرادة.

- وعليه فالماتريدية يرون أن وراء صفة القدرة صفات فعل كثيرة هي فرع عنها وتتجلى وفقها، فكل صفة تدل على التأثير والإيجاد أو الإعدام، فلها اسم غير اسم القدرة وذلك بحسب آثارها، ويجمع هذه الصفات المؤثرة التي هي صفات فعل اسم (التكوين)، فإن كان ذلك الأمر مخلوقاً فالاسم الخالق والصفة الخلق (الخالقية) وإن كان رزقاً فالاسم الرزاق والصفة الترزيق (الرزق) وإن كان حياة فالاسم الحي والصفة الإحياء، وهكذا... ورجوع كل هذه الصفات الفعلية إلى صفة واحدة هي (التكوين) .

- وعند الماتريدية فالتكوين الذي هو فعل وتأثير إنما يقوم بالله تعالى وفق القدرة التي تنفي الإيجاب والطبع وتثبت الاختيار ، والقدرة وفق الإرادة التي تنفي القهر والذهول، والإرادة وفق العلم الذي يحيط كشفاً بكل المرادات والمقدورات والمكونات إلى ما لا نهاية.

- فقدم صفات الأفعال (التي هي التكوين) وأزليتها عند الماتريدية لا يعني وجود المكونات قديماً بها معها، بقدر ما يعني القدرة على التكوين في الأزل، وبهذا يعود التكوين على القدرة، وهو عود على مبدأ الأشاعرة ، فليعلم...

قال الإمام أبو حنيفة رحمه الله وقوله الحجة عند الماتريدية كما نقله الإمام الطحاوي، قال: (كما كان بصفاته أزلياً كذلك لا يزال عليها أبدياً ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق ولا بإحداثه البرية استفاد اسم الباري، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق، كما أنه يحيي الموتى استحق هذا الاسم قبل إحيائهم كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم ذلك بأنه سبحانه على كل شيء قدير).

وبهذا يكون التكوين قد أشبه القدرة، وإن قلنا إنه يعبر عن صفات الفعل الإلهية المؤثرة التي تقوم بالله سبحانه في الأزل، فلا يقصد من الفعل الذي هو صفة قديمة عند الماتريدية صورته التي هي قيام المفعول وإنما قدرة على التكوين ليس إلا. فهذا قدر مشترك مهم.

قلت تحرير المسألة: محصل هذه الفريدة كما قال: الله سبحانه: ﴿ أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا ﴾(١)، فالقدرة لله إذ أن القدرة الحقة المطلقة التي لا كم لها ولا حدَّ هي قدرته سبحانه، وأن الله على كل شيء قدير، وهي صفة من صفات الذات فتعلقها بقدرات الخلق تعلق إفاضة وقهر وهيمنة؛ لأن موضوعها الاقتدار فهي الشأن الذاتي الأعلى المفيض لجميع المقدورات ظهورها وإظهارها قال سبحانه: ﴿ يَسْـَٔلُهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۚ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ، فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ، سَنَفْرُغُ لَكُمْ أَيُّهَ ٱلثَّقَلَانِ، فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ، يَٰمَعْشَرَ ٱلْجِنِّ وَٱلْإِنسِ إِنِ ٱسْتَطَعْتُمْ أَن تَنفُذُوا۟ مِنْ أَقْطَارِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ فَٱنفُذُوا۟ ۚ لَا تَنفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَٰنٍ، فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ، يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ ﴾(٢)، فجميع الشؤون في السموات والأرض تسأل الله قدرها فيفرغ الله عليها من قدرته قدرات محدودة بحسب كل شأن لا يتجاوز مقامه

● انــظــر :

- المسايرة في علم الكلام للكمال ابن الهمام .
- المسامرة شرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف .
- إشارات المرام من عبارات الإمام، لكمال الدين البياضي .
- شرح المقاصد، لسعد الدين التفتازاني .
- شروح العقيدة الطحاوية ، وغيرها.....

(١) سورة البقرة آية رقم : ١٦٥.

(٢) سورة الرحمن آية رقم: ٢٩ ـــ ٣٥.

ولا يخرج عن فلكه كما قال سبحانه: ﴿وَٱلشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَّهَا ۚ ذَٰلِكَ تَقْدِيرُ ٱلْعَزِيزِ ٱلْعَلِيمِ ۝ وَٱلْقَمَرَ قَدَّرْنَٰهُ مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَٱلْعُرْجُونِ ٱلْقَدِيمِ ۝ لَا ٱلشَّمْسُ يَنۢبَغِى لَهَآ أَن تُدْرِكَ ٱلْقَمَرَ وَلَا ٱلَّيْلُ سَابِقُ ٱلنَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِى فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾(١)، وهذه القدرة المفاضة قدر الله لها التعدي أحياناً عن فلكها لإظهار جلالها وإبراز قهر الله لمقدوراتها بجلاله لقوله: ﴿يُرْسَلُ عَلَيْكُمَا شُوَاظٌ مِّن نَّارٍ وَنُحَاسٌ فَلَا تَنتَصِرَانِ﴾(٢)، فإذا ما تمّ لها ذلك أعادها الحق إلى مجراها كما هو الحاصل في كسوف الشمس وخسوف القمر حينما يتخطى كل منهما مجراه بقدرة الحق فيردهما الله بصوت قدرته إلى مجراهما الذي حدد لهما وهكذا الشأن في جميع القدرات.

ومن هنا تبين خطأ من قال بأن الشمس ونحوها تمتلك قدرة مودعة وهذا هو قول الشيخ أحمد بن تيمية وقبله المعتزلة، وقد رد على ذلك علماء أهل السنة والجماعة كما قال صاحب الخريدة (٣):

---

(١) سورة يس آية رقم: ٣٨ ــ ٤٠.

(٢) سورة الرحمن آية رقم: ٣٥.

(٣) هو الإمام أحمد بن محمد العدوي المالكي، أبو حامد، الأزهري، الخلوتي، الشهير بالدردير، فقيه، صوفي، له مشاركات في أكثر من علم، ولد ببني عدي، من صعيد مصر، وتولى مشيخة الطريقة الخلواتية، والإفتاء بمصر، له تصانيف منها أقرب المسالك لمذهب الإمام مالك، فتح القدير في أحاديث البشير النذير، تحفة الإخوان في آداب أهل العرفان في التصوف، منظومة الخريدة البهية في التوحيد، رسالة في متشابهات القرآن، توفي بالقاهرة سنة ١٣٠١ هـ.

ومـــن يقـــل بـــالطبع أو بالعلـــة * فـــذاك كفـــر عنـــد أهـــل الملـــ
ومـــن يقـــل بـــالقوة المودعـــةِ * فـــذلك بـــدعي فـــلا تلتفـــت

كما يتبين خطاء من قال بتعاقب الفعل الإلهي بين الفعل والترك عـــن مباشرة، ومنهم ابن تيمية، إذ فعل الله سبحانه، وهو تجلي قدرته، مستمر في ثنايا الوجود المكوَّن كله لا يغيب عنه برهة، ولو رفع الله سبحانه فعله لانهدم الكون واندك، قال العلامة العارف بالله سيدي عبـــدالعزيز الـــدباغ[1]، في كتابه الإبريز (ولو انقطعت أفعال الله سبحانه طرفة عين لا نهدم الوجـــود، واختل نظام العالم، فما من موجود إلا وفيه فعل الله تعالى [مستمر]، وهـــو مادته والسبب في بقائه)، [ص٢٢١].

والخلاف بين الأشاعرة والماتريدية خلاف لفظي إذ أن الماتريدية يتحدثون عن القدرة الحقة (المطلقة)، والأشاعرة يتحدثون عن شؤون هذه القدرة، والاتفاق يتحصل إذا قلنا بأن الله قدر خلق السموات والأرض من الأزل وأن ظهورهما لا يعني بدء خلقهما ولكن يعني بدء ظهورهما كما قال سبحانه: ﴿أَنَّ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَـٰهُمَا﴾[2]، أي أوجدهما

---

(١) هو: الإمام عبد العزيز بن مسعود الصوفي المعروف بالدباغ، له تصانيف أهمها الإبريز من كلام سيدي عبد العزيز في التصوف، جمعه أحمد بن مبارك السجلماسي توفي سنة ١١٣٢هـ.

(٢) سورة الأنبياء الآية رقم: ٣٠.

سبحانه من الأزل فحين أراد إظهارهما أماط سبحانه حجاب الغيب عنهما فظهرا، وهما مقهوران تحت حكمه، وكذلك الشأن في العرش والكرسي وسائر المخلوقات وسائر الأفعال وسائر الإرادات كمثل الشمس تغيب عن أفق وتظهر في أفق وهي موجودة غير معدومة، فالأفق هو الذي غاب عنها لا الشمس كما هو الحال في دوران الأرض، فالأرض تغيب في آفاقها والشمس باقية في دورانها وهي قدرة مخلوقة من قدرات الحق سبحانه، فحينما تظهر في أفق ما تشرق قدرتها فلم تخرج قدرتها إلا منها مع العلم أنها ليست معدومة ﴿كَسَرَابٍ بِقِيعَةٍ يَحْسَبُهُ ٱلظَّمْـَٔانُ مَآءً حَتَّىٰٓ إِذَا جَآءَهُۥ لَمْ يَجِدْهُ شَيْـًٔا وَوَجَدَ ٱللَّهَ عِندَهُۥ فَوَفَّىٰهُ حِسَابَهُۥ﴾[1]، إلا أنها أمام قدرة الله فهي عدم متلاش لأنها تستمد قدرتها من القادر سبحانه ثم تبث قدرتها إلى المقدور وهكذا يقع التسلسل منها إلى غيرها، وليس ثمة تسلسل بينها وبين القدرة العظمى لأن منتهاها إلى العدم المحض كما قال النبي صلي الله عليه وسلم: ((كان الله في عماء))[2] أي في غيب محض فلا ثمة علاقة إلا علاقة سريان وتجلٍ وفيض نور على نور يهدي الله لنوره من يشاء.

---

(١) سورة النور الآية رقم ٣٩.

(٢) رواه ابن حبان في صحيحه، باب ذكر الإخبار عما كان الله فيه قبل خلقه السماوات والأرض، قال: أخبرنا عمر بن الهمداني، قال حدثنا محمد بن إسماعيل البخاري، قال حدثنا الحجاج بن المنهال، قال حدثنا حماد بن سلمه، عن يعلى بن عطاء، عن وكيع بن حُدُس، عن عمه أبي رزين العقيلي، قال: قلت يارسول الله، هل نرى ربنا يوم القيامة، قال (هل ترون ليلة البدر، القمر أو الشمس بغير سحاب) قالوا نعم قال: (فالله

أعظم))، قلت يا رسول الله، أين كان ربنا قبل أن يخلق السماوات والأرض؟ قال: ((في عماء ما فوقه هواء وما تحته هواء)).

قال أبو حاتم: إنما هو (في عماء) يريد به أن الخلق لا يعرفون خالقهم من حيث هم، إذ كان ولا زمان ولا مكان، ومن لم يعرف له زمان ولا مكان ولا شيء معه، لأنه خالقها، كان معرفة الخلق إياه كأنه كان في عماء عن علم الخلق لا أن الله كان في عماء، إذ هذا الوصف شبيه بأوصاف المخلوقين [الإحسان في تقريب صحيح ابن حبان ٨/١٤].

- وروى الحديث الإمام أحمد في مسنده ج٤/١١، ورواه الإمام الترمذي في جامعه رقم (٥١٠٩) وقال حديث حسن، ورواه الإمام ابن ماجة في سننه رقم (١٨٢)، كما أخرجه الإمام الطبراني في المعجم الكبير في باب الراوي (وكيع بن حُدُس، وقال يقال عُدُس) ج١٩/٢٠٧ رقم (٤٦٨) ورجال الحديث رجال الصحيح ما عدا وكيع بن حُدُس (أو عُدُس) فمدار الحكم عليه، فقد وثقه ابن حبان في الثقات [٥/٤٩٦]، وقال فيه أبو زرعه وأبو حاتم لا بأس به، وتكلم فيه آخرون، قال الترمذي عن حديثه: حسن، وبذلك يكون في أقل تقدير من الثقات الذين خف ضبطهم فحديثهم حسن. وإلا فهو على مذهب ابن حبان صحيح الحديث. ولا ينظر إلى تضعيف الألباني له ولا إلى تضعيف الشيخ شعيب الأرناؤوط، لأنه محزٌ في غير مفصله، والله أعلم.

الفريدة السادسة
في أن صفة الإرادة هل فيها المحبة والرضا أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا محبة في صفة الإرادة، وأن الإرادة لا تستلزم الرضا والمحبة، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام[1]، بل الإرادة أعم منهما، كما في إشارات المرام[2]، معزياً إلى عامة أهل السنة، وأشار إليه في العمدة[3] والتمهيد[4] للإمام النسفي.

---

(١) هو كتاب المسايرة في العقائد المنجية في الآخرة، للإمام محمد بن عبدالواحد بن عبدالحميد السواسي الإسكندراني ثم القاهري الحنفي، المعروف بكمال الدين ابن الهمام، فقيه، أصولي، مفسر، متكلم، ملم بعلوم الفرائض والحساب والتصوف والنحو والصرف والمعاني وغيرها، رحل إلى حلب وأقام بها مدة، ثم جاور بالحرمين، ثم كان شيخ الشيوخ بالخانقاه الشيخونية بمصر، وكان مقرباً لدى الملوك، له من التصانيف: فتح القدير للعاجز الفقير شرح به كتاب الهداية في فروع السادة الحنفية للمرغيناني، التحرير في أصول الفقه، وغيرها، توفي رحمه الله [٨٦١هـ]، شرح الكمال بن أبي الشريف [٩٠٦هـ] كتاب المسايرة بكتاب أسماه المسامرة.

(٢) هو كتاب إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة للقاضي كمال الدين البياضي [تقدم].

(٣) هو كتاب عمدة العقائد في الكلام، للإمام عبدالله بن أحمد بن محمود النسفي الحنفي حافظ الدين أبي البركات، [تقدم].

(٤) هو كتاب التمهيد لقواعد التوحيد، للإمام ميمون بن محمد مكحول النسفي الحنفي، أبو المعين، فقيه، أصولي، متكلم من أقران الإمام الغزالي، كان بسمرقند، ثم سكن بخارى، له تصانيف منها، بحر الكلام، تبصرة الأدلة في الكلام على طريقة السادة الماتريدية وهو في سفر

وذهب الشيخ الأشعري وتابعوه إلى أن المحبة بمعنى الإرادة وكذلك الرضا، كما في شرح الوصية للشيخ الأكمل[1]، وصرح بذلك إمام الحرمين في الإرشاد[2]، وقال الآمدي في الإبكار[3]: ذهب الجمهور منا إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، كما في إشارات المرام.

كبير، شرح الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة، ومناهج الأئمة في فروع السادة الحنفية وغيرها، توفي رحمه الله [٥٠٨هـ].

(١) هو كتاب شرح الوصية والفقه الأكبر في التوحيد لأبي حنيفة، كتبه الشيخ محمد بن محمد بن محمود البابرتي الرومي الحنفي، المعروف (بأكمل الدين)، فقيه، أصولي، فرائضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، رحل إلى حلب واستوطن القاهرة، له تصانيف كثيرة، منها: العناية في شرح الهداية في فروع الفقه الحنفي للمرغيناني، وكتاب السراجية في الفرائض، حاشية على تفسير الكاف للزمخشري، شرح مشارق الأنوار النبوية في صحاح الأخبار المصطفوية للإمام الحسن بن محمد الصغاني الحنفي وسماه تحفة الأبرار، توفي رحمه الله [٧٨٦هـ].

(٢) تقدمت ترجمة إمام الحرمين الجويني، وكتابه هو الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد.

(٣) هو: إبكار الأفكار في أصول الدين، للإمام على بن أبي علي بن محمد التغلبي الآمدي الشافعي، سيف الدين، فقيه، أصولى، متكلم، منطقي، حكيم، ولد بآمد وأقام ببغداد ثم انتقل إلى الشام، ثم إلى الديار المصرية، وتوفي بدمشق ودفن بجبل قاسيون سنة [٦٣١هـ]، من تصانيفه، غاية المرام في علم الكلام، ودقائق الحقائق في الحكمة، إحكام الأحكام في أصول الفقه، غاية الأمل في علم الجدل.

احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾ (١)، وقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ﴾ حيث دلّت الآيتان على أن الكفر والفساد ليسا برضاه تعالى ومحبته، وقد ثبت أن الكل بإرادته، فثبت أن الإرادة لا تستلزم الرضى والمحبة.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لا يراد إلا مايكون مرضياً ومحبوباً، ومعنى قوله تعالى: ﴿وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ﴾ لا يرضى الكفر ديناً، وفي الإرشاد لإمام الحرمين، الرب تعالى وتقدس لا يحب الكفر ولا يرضاه معاقباً عليه، أو المراد بالعباد من وفق للإيمان(٢).

---

(١) سورة الزمر آية رقم: ٧.

(٢) اتفق عامة أهل السنة والجماعة من السلف والماتريدية والأشاعرة على أن الله سبحانه خالق كل شيء في هذا الوجود ومنشئه ومكونه بما فيه فعل الإنسان، حيث خلق سبحانه في الإنسان الاستطاعه التي تمكنه من كسب فعله، كما قدر الله سبحانه صيرورة هذه الأفعال حيث علم صيرورتها في الأزل، فإذا علم سبحانه وقدر فهذا يعني أنه تعالى أراد إذ لا يمكن أن يحدث شيء في ملك الله ولا يريده الله سبحانه، وهذه الإرادة هي إرادة كونية عامة تعني تخصيص الأشياء وترجيح وجودها أو إعدامها أو تركها، فما أراده، الله كان وما لا يريده لا يكون، فكما علمه سبحانه حاضر في كل الأشياء ومتعلق بها كشفاً وإحاطة إلى مالا نهاية، فكذلك إرادته متعلقة بها تخصيصاً وترجيحاً.

ولما ثبت بالنصوص الشرعية أن المولى سبحانه وتعالى خالق كل شيء ومبدعه ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُ تَقْدِيرًا﴾ دلّ ذلك على كونه سبحانه مريداً لكل ما خلق، إذ الخالق لابد أن يكون مريداً لما هو خالق له، بما في ذلك فعل الإنسان وما ينتجه بفعله من خير أو شر

أو عدل أو ظلم وخلافه، فالله مريد لكل الأشياء المترجحة وجوداً بعد الإمكان بما فيها الشرور، قال عليه الصلاة والسلام في حديث الإيمان الصحيح: (وأن تؤمن بالقدر خيره وشره حلوه ومره) أي القدر الذي يكون من الله، وإذا أمسك بعض علماء أهل السنة عن إطلاق أن الباري سبحانه يريد الشر، فذلك، تأدباً مع الحضرة الإلهية ولما فيه من إيهام الزلل لدى العوام من أن الله يأمر بالشر حين أراده، حيث يصعب على عقولهم التفريق بين الإرادة والأمر، وقد دل القرآن الكريم في بعض آياته على هذا النهج حيث قال المولى: ﴿ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك﴾ والمعلوم أن المقصود بقوله (فمن نفسك) الاستحقاق، إذ كسب الإنسان يدفعه إلى استحقاق السيئة وترتبها على كسبه، دون أن يعني ذلك بحال خروج الإنسان بكسبه السيئ وشروره وظلمه وحتى كفره عن دائرة الإرادة الكونية المخصصة، يؤكد ذلك الآية القرآنية السابقة التي قال الله سبحانه فيها ﴿قل كل من عند الله﴾ [أي الحسنة والسيئة] علماً وتخصيصاً وترجيحاً، لا فرق في ذلك بين الحسنة والسيئة والخير والشر، ولهذا فعامة محققي أهل السنة يطلقون أن الباري سبحانه يريد كل شيء فيدرجون الشيء تحت القول الجملي، و يطلقون أنه يريد الشر مفصلاً، وهذا هو الحق لأن الامتناع عن إطلاق اللفظ الموهم إنما يكون إذا لم يرد به الشرع، فكيف وقد أطلق الشرع ذلك بطريق التفصيل ﴿قل كل من عند الله﴾، ثم من المعلوم أن الحكم على الأشياء بمفهومنا أنها شرور محضة لا يستقيم، إذ ما يبدو أنه شر، هو بمقتضى قياس الحكمة الإلهية بخلافه وهكذا.

- كما اتفق عامة أهل السنة والجماعة على أن الإرادة لا تعني مطلقاً الأمر، فالأمر إرادة شرعية، وهي غير معنية هنا، وإنما التخصيص يكون بالإرادة الكونية التي يستحيل معها أن يكون شيء في ملك الله ولا يريده الله، وقد خالف في ذلك المعتزلة الذين جعلوا الإرادة والأمر شيئا واحداً، فعند المعتزلة أن الله سبحانه لا يريد إلا ما أمر به، وأن ما نهى عنه لا يريده، وجميع المعاصي والقبائح عندهم واقعه بإرادة العبد، على خلاف إرادة الله تعالى، فإن الله إنما يريد عندهم عدم وقوعها، فزعموا أن الله يريد من الكافر

الإيمان وإن لم يقع، ولا يريد منه الكفر وإن وقع، وهم بذلك جعلوا الإرادة الكونية شرعية، ومنعوا أن يكون الله سبحانه مخصصاً لأفعال العباد فضلاً عن أن يكون خالقاً لها.

وإذا كان الله سبحانه كما تقول المعتزلة لا يريد المعاصي ولا الشرور كوناً وهي أكثر وجوداً في عالم التكليف، كان نفوذ إرادة عدو الله إبليس وأعوانه من شياطين الإنس والجن، أعظم من نفوذ إرادة الباري، إذ مراد الشياطين هو الغالب في الوجود ومراد الباري هو الأقل المغلوب، وهذا محال لوجوب كمال الباري سبحانه واستحالة النقص عليه.

- وعامة أهل السنة يقولون إن ما أمر به المولى سبحانه لو أراده كوناً لوقع ولا مانع من وقوعه لو أراده، وكذلك ما نهى عنه، لو أراد عدم وقوعه كوناً لما وقع، ولو ثبت العكس لقام تعجيز المولى وقهره وهذا محال، فدل ذلك على أن ما أمر به المولى و لم يقع لم يرد المولى وقوعه كوناً وفق علمه، وما نهى عنه ووقع لم يرد المولى عدم وقوعه كوناً وفق علمه كذلك، ليؤكد ذلك أن الأمر لا يتضمن الإرادة، كما أن الإرادة لا تتضمن الأمر، وقد أجمع الصالحون من عباد الله على القول (ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن) وهذا قدر مشترك بين الأشاعرة والماتريدية فليعلم.
- ثم عرضت مسألة بين الأشاعرة والماتريدية بعد الاتفاق على عموم إرادة الله في الأشياء وأنها إراده كونية لا تتضمن الأمر، مفادها، هل الإرادة تتضمن المحبة والرضا أو لا؟.
- فما علية عامة الماتريدية وقسم كبير من الأشاعرة، أنه لا تلازم تاماً بين الرضا والمحبة وبين الإرادة، إذ قد يريد الله سبحانه ما لا يحبه عدلاً وحكمة، كإرادة الواحد منا ضرب ولده يؤدبه عدلاً وهو لا يحب ضربه وإرادة شرب الدواء حكمة وهو لا يحب شربه، دون أن يمنع ذلك من توافق الإرادة مع الرضا والمحبة في كثير من المرادات، كإرادة إيمان المؤمن وقوعاً ومحبته سبحانه لهذا الإيمان ورضاه له، قال تعالى: ﴿ولا يرضى

لعباده الكفر وإن تؤمنوا يرضه لكم﴾، فهو يرضى إيمان المؤمن ويريده، ولا يرضى كفر الكافر ولا يحبه مع كونه يريده، أي خصصه ورجحه كوناً.

فالرضا معناه ترك الاعتراض على الشيء لحكمة لا إرادة وقوعه، والمحبة معناها، إرادة خاصة وميل، توافق الإرادة فيما لا مؤاخذه فيه، والإرادة أعم تنفك عن المحبة فيما فيه مؤاخذة وهكذا.... وهذا الذي عليه جمهور أهل السنة لا ينافي تلاقي الإرادة مع المحبة والرضا في كثير من المرادات كما مرَّ لتكون الإرادة موافقه لهما من وجه، وأعم منها ومفارقه من وجه آخر.

- وقد ذهب بعض الأشاعرة منهم الإمام الجويني كما في الإرشاد وشرحه إلى أن المحبة والرضا والإرادة بمعنى واحد، فالله يحب ويرضى الكفر من الكافر كما أراده، حيث استحق هذا الكافر الكفر عناداً واستكباراً وتعنتاً واستحق جزاءه، مع أن المولى سبحانه لم يأمره به و لم يعنه عليه.

- وفي الحقيقة فالقول الوسط في المسألة أن المحبة والرضا يطلقان على الإرادة من وجه، يفيدان فيه رقة وتحنناً، ويعقب ذلك في مقتضى العادة إرادة الإحسان والإثابة والإنعام، ولا يطلقان عليها من وجه آخر، عندما تتعلق الإرادة بإرادة عقاب وجزاء مستحق لظلم وطغيان بدرا من فعل المخلوق، حيث إن الله سبحانه أمر بالعدل والإحسان والبر والخير والإيمان ورضيها لعباده وكره لهم خلافها من الكفر والفسوق والعصيان والظلم، ﴿اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام دينا﴾، والله أعلم.

- **انظر**:
  - الإرشاد في أصول الاعتقاد وشرحه.
  - المسامرة في شرح المسايرة.
  - إشارات المرام من عبارات الإمام.
  - شرح المواقف في علم الكلام وغيرها....

والماتريدية أن الإرادة أعم من المحبة والرضا فإن الله سبحانه وتعالى فعال لما يريد، فبإرادته يكون السخط والرضا، ولكن الحق سبحانه كتب على نفسه الرحمة كما جاء في قوله تعالى: ﴿قُل لِّمَن مَّا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ۖ قُل لِّلَّهِ ۚ كَتَبَ عَلَىٰ نَفْسِهِ ٱلرَّحْمَةَ﴾[1]، وكما في الحديث: ((سبقت رحمتي غضبي))[2]، وحاصل المسألة أن الإرادة مشتملة على المحبة، والسخط، والرضا، والغضب، ذلك لما يدركه العبد، أما في حقيقة الأمر فرحمة الله فضل، وسخطه عدل، كما قال صاحب الجوهرة:

وإن يثبنا فبمحض الفضل * وإن يعاقب فبمحض العدل

وإيلام الفاسق والكافر في ظاهره عقاب وفي حقيقته رحمة لأن الله جلت قدرته يطفئ بعقابه شقوة العبد ليرده إلى العهد الأول الذي أخذ عليه ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ﴾[3]، فمن قال بأن المحبة والرضا هي الإرادة

---

(١) سورة الأنعام الآية رقم: ١٢.

(٢) رواه الإمام البخاري في صحيحه من طريق أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: (إن الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه إن رحمتي سبقت غضبي). [كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء، حديث رقم: ٦٩٨٦].

(٣) سورة الأعراف الآية رقم: ١٧٢.

أصاب من وجه كما بيناه ومن قال بأنهما غير داخلين في الإرادة أصاب من وجه، وليس ثمة خلاف بعد أن بسطنا القول في هذه الفريدة، والله أعلم.

* * *

الفريدة السابعة
في صفة السمع والبصر

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن صفة السمع تتعلق بما يصح أن يكون مسموعاً، والبصر يتعلق بما يصح أن يكون مبصراً، ويتعلقان بالموجودات، واختاره عامة المتكلمين كما في تعديل العلوم، والكفاية[1]، والتلخيص[2].

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أنهما يتعلقان بكل موجود، كما في المسايرة لابن الهمام، يعني أنه تعالى يسمع ويرى في الأزل ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها وجميع صفاتها الوجودية سواء كانت من قبيل الأصوات أو غيرها، كما في شرح أم البراهين للإمام السنوسي، وشرح الجوهرة للإمام اللقاني.

واحتج مشايخ الحنفية بأن تعلق سمعه تعالى بما يصح أن يكون مسموعاً، وبصره بما يصح أن يكون مبصراً، مفهومان من الكتاب والسنة شائعان من

---

(١) الكفاية في الهداية في أصول الدين للإمام أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني البخاري الحنفي، نور الدين أبي محمد، فقيه، متكلم، توفي ببخارى سنة (٥٨٠هـ)، وكتاب الهداية في أصول الدين، للإمام أحمد بن محمد الصابوني الحنفي، نور الدين أبي بكر، فقيه متكلم، توفي عام [٥٠٨هـ].

(٢) تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد، للإمام إبراهيم بن إسماعيل بن أحمد بن إسحاق الصفار البخاري، الحنفي، أبي إسحاق، فقيه متكلم توفي ببخاري عام [٥٣٤هـ].

غير نكير فيهما، والتعميم لم يقم عليه دليل يعتد به شرعاً، والعقائد يجب أن تؤخذ من الشرع ليعتد بها، كما في شرح المواقف.

واحتج مشايخ الاشاعرة بأنه لا يجب إدراك المبصر بالباصرة بل يجوز إدراكه بالسامعة، إلا أنه جرى عادته تعالى بإفاضة إدراكه عند استعمال الباصرة، فعلى هذا لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر، بل يصح أن تنكشف عليه تعالى بالسمع وبالعكس(١).

---

(١) هذا كلام من الشيخ زادة رحمه الله تعالى يوهم أن الأشاعرة يعطلون معنى كل من السمع والبصر، ويجعلونهما إدراكًا على نحو العلم، وهذا قطعاً غير مراد.

- فقد أطبق الأشاعرة والماتريدية الأحناف أجمعون على أن السمع هو إدراك المسموعات والبصر إدراك المبصرات، وأنهما أخص من العلم، خلافاً لما ذهب إليه المعتزلة من أن السمع هو العلم بالمسموع والبصر هو العلم بالمبصر لا غير، قال الإمام الرازي [المطالب العالية، ٣/١٨٧]: فاعلم أنا إذا نظرنا إلى صورة زيد، وحصل علمنا بتلك الصورة على أكمل الوجوه، ثم غمضنا العين، وجدنا تفرقة بديهية بين الحالتين، مع أن العلم بتلك الصورة حاصل في الوقتين، فعلمنا بهذا الطريق أن الإبصار حالة زائدة على العلم، فالإدراك البصري في نفسه حالة مغايرة للإدراك العلمي، وكذلك السمع، فإنا قبل سماع الصوت قد نعلم حقيقة الصوت وماهيته، فإذا سمعنا، علمنا حصول تفرقة بديهية بين الحالتين، أي حالة العلم وحاله السمع، وهذا يعني أن الإدراك السمعي في نفسه حالة مغايرة للإدراك العلمي وزائد عليه كذلك.

- وقد أجمع الأشاعرة والماتريدية على أن الله سبحانه بصير والبصر صفته في الأزل، سميع والسمع صفته في الأزل، وهو معلوم من الدين بالضرورة، دلَّ عليه الكتاب والسنة، بحيث لا يمكن لعاقل أن ينكره أو يتأوله، فالله سبحانه حيٌّ، وكل حيٍّ يصح كونه

سميعاً بصيراً، فهما صفتا كمال قطعاً، والخلو عن صفات الكمال في حق من يصح اتصافه بها نقص، وهو على الله سبحانه محال، ولا خفاء أن المتصف بهذه الصفات أكمل ممن لا يتصف بها، فلو لم يتصف الباري بها لزم أن يكون الإنسان أكمل منه وهو باطل، ذلك أن السمع والبصر صفتا معنى يدلان على إدراك مخصوص، لكل منهما نقيض، فلو لم يتصف المولى سبحانه بالسمع لقام به الصمم، ولو لم يتصف بالبصر لقام به العمى، وهذا من أكبر المحالات جل ربنا وعز وتقدس، ولا يقاس على هذا المعنى الوجه واليد والرجل وخلافها من النعوت، فهذه ليست معانٍ لها نقيض أو ضد، وإنما هي ألفاظ مضافة تعود وفق مقتضيات السياق حتماً على الذات أو على معنى من معانيها كالقدرة وغيرها، فلما ورد النقل بإثبات صفتي السمع والبصر، وأطبق العقل على ذلك، آمنا بهما وعرفنا أنهما لا يكونان بالآلتين المعروفتين، واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقة تعلقهما بالمسموعات والمبصرات، مع علمنا بأن المعنى فيهما هو إدراك مخصوص زائد على حقيقة إدراك العلم، ولا يقال إذا كان السمع والبصر قديمين، لزم قدم المسموع والمبصر كذلك لامتناع السمع بدون مسموع والبصر بدون مبصر، فالمعلوم أن كلاً من هاتين الصفتين قديم لها تعلقات حادثة كالقدرة.

- وتبقى بعد كل هذا الإشارة إلى أن الاختلاف بين الأشاعرة والماتريدية بشأن تعلق كل من صفتي السمع والبصر، بعد اتفاقهما على إثباتهما وأنهما زائدتان على حقيقة العلم، ليس كما ذهب إليه الشيخ زادة رحمه الله تعالى، فالمقصود من كلام الأشاعرة أن صفتي السمع والبصر متعلقتان بالموجودات هو عموم التعلق، فإن سمع المخلوق إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات مع اشتراط عدم البعد وعدم الإسرار وعدم الحائل، فإن كان هناك بعدٌ أو سرٌّ أو حائل، كان ذلك مانعاً من إدراك السماع، ولا يقال هذا في سمع الله سبحانه، بل سمعه سبحانه متعلق بكل موجود من شأنه أن يكون مسموعاً وإن دقَّ أو بعُد، وكذلك بصرنا إنما يتعلق عادة ببعض الموجودات من أجسام وألوان ظاهرة مخصوصة في جهة وهيئة دون أخرى، وليس كذلك بصر الله، إذ بصره سبحانه

يتعلق بكل موجود ولو بحجم جزء في ذرة، وهكذا، فصح أن سمع وبصر مولانا يتعلق بكل موجود قديماً كان أو حادثاً، فيسمع الله سبحانه ويبصر، كما نص عليه الأشاعرة، في أزله ذاته العلية وجميع صفاته الوجودية، ويسمع ويرى تبارك وتعالى مع ذلك فيما لا يزال ذوات الكائنات كلها، وجميع صفاتها الوجودية، ويظهر من كلام الأشاعرة هنا نكتة مهمة ، وهي أنهم لا يشترطون في المسموع أن يكون صوتاً بالمطلق، إذ الكلام كما هو معلوم في أصولهم ليس من ضروراته الصوت والحرف مع كونه مسموعاً، فكلام الله سبحانه الذي تكلم به في الأزل كما القرآن كلامه في الأزل ليس بحرف ولا صوت، إذ الكلام قديم، والحروف والأصوات متعاقبة حادثة ومع ذلك فقد تعلق سمع الله سبحانه بكلامه القديم الذي ليس بحرف ولا صوت في القدم، فقولهم إن السمع يتعلق بالموجودات أفاد عموم تعلق السمع بكل مسموع سواء أكان صوتاً أو معنى قائماً بالنفس.

- أما كلام الشيخ زادة رحمه الله تعالى، أن الأشاعرة يقولون بأنه لا يجب إدراك المبصر بالباصرة بل يجوز إدراكه بالسامعة وبالعكس، فهذا في كتبهم مخرج على النحو جواز قلب العادة، فهم يقولون أما اختصاص السمع بالأصوات والبصر بالأجسام وألوانها وأحجامها، أمر عادي فقط لا عقلي، والمولى سبحانه قادر على عكس ذلك، فيجوز أن يخرق الله العادة ليتعلق كل واحد بما يتعلق به الآخر، ولا يعنون أن تعلق السمع والبصر في حقيقتهما من حيث خصوص الإدراك واحد، والله أعلم.

- **انظر:**
  - المطالب العالية.
  - شرح المواقف في علم الكلام.
  - شرح المقاصد.
  - المسامرة.
  - حاشية الدسوقي على أم البراهين.
  - إشارات المرام وغيرها.

قلت تحرير المسألة: حقيقة السمع والبصر صفتان أزليتان للحق جلّت قدرته، ولولا سمعه وبصره لما سمعت الكائنات ولما أبصرت، والسمع والبصر صفتان من صفات القدرة العلية يتجلى بهما الحق على شخوصهما، وشخوصه باسم السميع على المسموعات، وباسم البصير على المبصرات، فقول الأشاعرة بأن التجلي بقدرة السمع والبصر واحد هو الحق والصواب، لأن التعدد يجري في الصور والأمثال لا على الواحد شديد المحال، وقول السادة الحنفية بتجليه بالصفتين لا يقدح في المعنى، وكأني بهم يأخذون بمقام الفرق، والأشاعرة يأخذون بمقام الجمع، وبهذا يستقيم المعنى كما قال الله سبحانه وتعالى: ﴿أَنَّ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَٰهُمَا﴾[1]، كانتا في مقام الجمع ثم أرادهما الله أن يكونا في مقام الفرق لتحصل الكثرة في الصور والتباين في العبر، لأن جلال الأسماء والصفات يورث تلك الهبات، وأما عن قول الإمام النسفي أن المعدوم الممتنع كاجتماع النقيضين وغيره لا يتعلق به رؤية الله بالاتفاق وأما المعدوم الممكن فقد اختلف فيه.

قلت: أما ما ذهب إليه الإمام النسفي رحمه الله فهو الحق لأن المعدوم إذا نظره الله فقد جلاه وإذا جلاه أبداه وإذا أبداه أظهره، وعدمية سمع الحق وبصره للمعدوم لا كعدمية سمع وبصر المخلوق، لأن عدمية سمع الحق

---

(١) سورة الأنبياء آية رقم: ٣٠.

وبصره يدلان على القصر في المسموع والمنظور، أما بالنسبة للمخلوق فالقصر يتأتى في ذات سمع المخلوق وبصره، لأن قدرة الحق في السمع والبصر قدرة عطاء، وقدرة السمع والبصر في المخلوق قدرة أداء، فبصر المخلوق وسمعه عند عدم سمعه وإبصاره للمعدوم لا يدل على انعدام المعدوم، ولكن سمع وبصر الباري يقرران انعدام المعدوم لأن الله ليس له شريك كما قال تعالى: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُۥ سَمِيًّا﴾[1]، ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ﴾[2]، والله تعالى أعلم.

* * *

---

(١) سورة مريم الآية رقم: ٦٥.

(٢) سورة الإخلاص الآية رقم: ٤.

الفريدة الثامنة
في صفة الكلام

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله :

ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن القرآن كلام الله تعالى منه بدا بلا كيفية قولاً، كما في عقيدة الإمام الطحاوي معزياً إلى الإمام الأعظم وصاحبيه[1]،

---

(١) صاحبا الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان، وهما:

أ- الإمام أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم الأنصاري الكوفي، فقيه أصولي، مجتهد، محدث، عالم بالتفسير والمغازي وأيام العرب، أخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة ولازمه، وروى عنه الإمام محمد بن الحسن الشيباني، وأحمد بن حنبل، ويحيى بن معين، ولي القضاء لثلاثة من خلفاء بني العباس ولقب بقاضي القضاة، له آثار كثيرة، منها: كتاب الخراج، المبسوط في فروع الفقه الحنفي، أدب القاضي على مذهب أبي حنيفة، وأمالٍ في الفقه، توفي رحمه الله عام [١٨٢هـ].

ب-الإمام محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني الحنفي أبو عبدالله، فقيه مجتهد، محدث، أصله من حرستا بغوطة دمشق، ولد بواسط العراق ونشأ بالكوفة، سمع الحديث عن كثير من أهله، وأخذ الفقه عن الإمام أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف ولازمهما سنين، تولى القضاء، له تصانيف كثيرة منها: الجامع الكبير والجامع الصغير، والسير الكبير والسير الصغير، والزيادة، وجميعها في فروع فقه الإمام أبي حنيفة، وله كتاب الاحتجاج على الإمام مالك وأهل المدينة ، توفي رحمه الله سنة [١٨٩هـ].

وشرحه للشيخ أبي المحاسن القونوي[1]. والنور اللامع للإمام الناصري[2].

قال الإمام الغزنوي[3] وغيره من المشايخ، أرادوا به أنه تعالى هو المتكلم به[أي بالقرآن] أظهره لمن أراد قولاً بلا كيفية، فأطلع على قوله الذي هو صفة أزلية قائمة بذاته [أي أطلع سبحانه خلقه على كلامه] وليس من

---

(١) هو الإمام محمود بن أحمد بن مسعود بن عبد الرحمن القونوي، المعروف بابن السراج، أبو المحاسن، فقيه حنفي، أصولي، متكلم، ولي قضاء دمشق، وتوفي بها سنة ٧٧٧هـ ، له تصانيف كثيرة، منها: الإعجاز في الاعتراض على الأدلة الشرعية، بغية الغنية في الفتاوى، التفريد في مختصر التجريد للقدوري في فروع الحنفية ، تكملة الفوائد لشرح الهداية للمرغيناني في فروع الحنفية ، خلاصة النهاية في فوائد الهداية، تلخيص أحكام القرآن، تهذيب أحكام القرآن، شرح المغني للخبازي في أصول الفقه، مشرق الأنوار في مسائل الآثار، المعتمد في مختصر المسند لأبي حنيفة، مقدمة في الفقه، الزبدة شرح العمدة للنسفي في علم الكلام، قلائد الفرائد في شرح العقائد الإمام الطحاوي وهو المشار إليه أعلاه.

(٢) هو الإمام نجم الدين أبو شجاع التركي الحنفي مولى الناصر بالله العباسي، واسمه [بكبرس]، فقيه، متكلم، من تصانيفه: الحاوي في الفروع، المختصر الحاوي للبيان الشافي، النور اللامع والبرهان الساطع في شرح عقائد الإمام الطحاوي وهو الكتاب المذكور أعلاه، توفي رحمه الله سنة [٦٥٢هـ].

(٣) هو الإمام أحمد بن محمد بن محمود بن سعيد الكاشاني الغزنوي الحنفي، فقيه، أصولي، متكلم، له كتاب: روضه المتكلمين في الكلام، وروضه اختلاف العلماء في أصول الفقه، وغيرهما، توفي رحمه الله سنة [٥٩٣هـ].

ضرورة الاطلاع حدوث ما يطّلع عليه، فإنا اطّلعنا على آثار قدرة الله تعالى ولا يلزم من ذلك حدوث القدرة.

وقال الشيخ أبو المحاسن في شرحه العقيدة[1]: كلام الطحاوي وكلام غيره من السلف (منه بدا بلا كيفية قولاً) يردّ قول من قال إنه معنى واحد لا يتصور سماعه منه.

ويؤيده المأثور[2] عن أئمة الحديث والسنة من أنه تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء ومتى شاء وكيف شاء، وأن نوع الكلام قديم، وما اشتهر عن الإمام الأعظم[3]، فلما كلم [الله] موسى كلمه بكلامه الذي هو له صفة [في الأزل]، يعني: أنه كلمه بمضمون كلامه القديم الأزلي الأقدس، يعني حين جاء [موسى] كلمه، كما يفهم ذلك من قوله تعالى: ﴿ وَلَمَّا جَآءَ مُوسَىٰ لِمِيقَـٰتِنَا وَكَلَّمَهُۥ رَبُّهُۥ ﴾[4]، فيفهم منه الرد على من يقول إنه معنى واحد لا يتصور أن

---

(١) شرحه للعقيدة الطحاوية المسمى قلائد الفرائد في شرح العقائد للإمام الطحاوي [تقدم].

(٢) أي ويؤيد كلام الطحاوي وغيره من أئمة السلف، المأثورُ عن أئمة الحديث والسنة ...

(٣) أي ويؤيد كلام الطحاوي وغيره من أئمة السلف كذلك، ما اشتهر عن الإمام الأعظم أبي حنيفة النعمان من كلام في هذا الباب من أن الله سبحانه حين يكلم خلقه يكلمهم بمضمون كلامه القديم الأزلي الذي هو صفة له في الأزل .

(٤) الأعراف الآية (١٤٣).

يسمع، كما في شرح الشيخ علي القاري[1] نقلاً عن شرح عقيدة الطحاوي.

وما قال الإمام الرستغفني[2] في الإرشاد والإمام النسفي[3] في التبصرة من أن هذه العبارات دلالات على المعاني اللغوية والأشخاص وأحوالها، كموسى وكلامه، وشخص فرعون وغرقه، هي دلالات على ذكر الله تعالى إياها في الأزل وإخباره عنها وذلك هو المعني بكلامه.

---

(١) هو الإمام علي بن سلطان محمد الهروي القاري نور الدين، فقيه حنفي، ولد هراة، ورحل إلى مكة واستقر بها إلى أن توفي رحمه الله، والشرح هو شرح الفقه الأكبر شرح به متن الفقه الأكبر للإمام أبي حنيفة، له تصانيف كثيرة في علوم شتى، منها: مرقاة المفاتيح لمشكاة المصابيح، تلخيص القاموس، شرح الرائية في رسم المصحف، شرح الرسالة القشيرية في التصوف، أنوار القرآن وأسرار الفرقان، وغيرها، توفي رحمه الله سنة [١٠١٤هـ].

(٢) هو الإمام علي بن سعيد الرُّستغفني، أبو الحسن، فقيه حنفي، متكلم على طريقة الإمام أبي منصور الماتريدي وهو من كبار أصحابه، وكتابه المذكور هنا هو (إرشاد المهتدي في أصول الدين) وله من التصانيف: الزوائد والفوائد في أنواع العلوم، وكتاب الفتاوى، توفي سنة [نيف وثلاثين وثلاثمائة للهجرة].

(٣) هو الإمام ميمون بن محمد بن محمد بن مكحول النسفي، أبو المعين، فقيه حنفي، أصولي، متكلم، أقام بمدينة سمرقند ثم انتقل إلى بخارى، له تصانيف كثيرة منها: التمهيد لقواعد التوحيد، بحر الكلام، تبصرة الأدلة في بيان مذاهب أهل الكلام، شرح الجامع الكبير للإمام محمد بن الحسن الشيباني في فروع الحنفية، ومناهج الأئمة في فروع الفقه الحنفي كذلك، توفي رحمه الله سنة [٥٠٨هـ].

وفي إشارات المرام لقاضي القضاة[1]، نقلاً عن الشرح الجديد للدوَّاني للعلامة خوجه جمال الدين: اختلفت عباراتهم في معنى الكلام النفسي، فتارة يريدون به معنى هذه الألفاظ والعبارات، وتارة يريدون به صفة وحدانية بسيطة قديمة قائمة بذاته تعالى.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن كلامه تعالى أمر واحد، كما في الأربعين للإمام الفخر الرازي[2]، والكفاية لنور الدين البخاري[3]، وشرح العقائد للجلال الدّواني[4].

واختلف في كيفية وحدته، فذهب بعض مشايخ الأشاعرة إلى أنه واحد وحدة شخصية، واختاره الشيخ الأشعري في رواية، وبعضهم إلى أنه واحد وحدة نوعية، يعني يتحقق في نوع واحد هو الخبر، كما في شرح مختصر

---

(١) إشارات المرام من عبارات الإمام، للقاضي كمال الدين البياضي الحنفي [تقدم].

(٢) الكتاب هو الأربعين في أصول الدين، للإمام فخر الدين الرازي محمد بن عمر، توفي رحمه الله سنة (٦٠٦هـ)، [تقدم].

(٣) هو الإمام أحمد بن محمد بن أبي بكر الصابوني البخاري، نور الدين، [تقدم].

(٤) هو كتاب شرح العقائد العضدية للإمام محمد بن أسعد الصديقي المعروف بجلال الدين الدّواني الشافعي [تقدم].

المنتهى لسيف الدين الأبهري[1]، ونُسب [أي هذا القول] إلى جمهور الأشاعرة، واختاره الإمام الرازي، وفي فصول البدائع[2]، أن الكلام عند الشيخ نوع واحد هو الخبر، كما في إشارات المرام [للقاضي كمال الدين البياضي الحنفي] .

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ﴾[3]، وقوله تعالى:

---

(١) هو: الإمام حسين بن شرف الدين عبد الحق الأردبيلي الأبهري، تلميذ الإمام الجلال الدواني، ذكر أنه تشيع عند الشاه إسماعيل الصفوي الخراساني، له تصانيف كثيرة: منها حاشية على شرح عضد الدين لمنتهى السول، وكتاب التوحيد على كتاب تجريد العقائد الجديد في الكلام، وحاشية على شرح العضدية لمختصر بن الحاجب سماه جواهر التحقيق وهو في مجلد كبير، وله كتاب الأمل في علمي الأصول والجدل، وشرح على رسالة في إثبات الواجب للإمام جلال الدين الدواني، وحاشية على شرح المواقف في علم الكلام، وكتاب فضائل الأئمة الإثني عشر، توفي سنة ٩٥٠.

(٢) كتاب فصول البدائع في أصول الشرائع، للعلامة محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الرومي الحنفي، المتوفى سنة [٨٣٤هـ]، وله من التصانيف كثير، منها: رسالة في مناقب الشيخ بهاء الدين النقشبندي، شرح أصول البزدوي على طريقة السادة الحنفية، شرح إيساغوجي في المنطق، شرح تلخيص الجامع الكبير في فروع الأحناف، شرح كتاب المواقف في علم الكلام لعضد الدين الإيجي ، شرح المصباح في النحو، عين الأعيان في تفسير القرآن، ونحوها.

(٣) سورة لقمان الآية رقم: ٢٧.

﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾[1]، حيث كانت الآيتان الكريمتان نصين في الكثرة وتعدد المعاني، والتأويل لا يصار إليه إلا عند الضرورة.

وفي تفسير الإمام السجاوندي[2] عن قتادة[3]: أن كلمات ربي كلامه وحكمه، وإن قال في التفسير الكبير: أصحابنا حملوا الكلمات على متعلقات علم الله تعالى، وأن المراد منها الألفاظ الدالة على متعلقات تلك الصفة الأزلية، فإن الأول هو المناسب لسَوْق الآية الكريمة، وبيانه عدم النفاد، وبأن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[4]، مباين لمعنى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُوا۟ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[5]، ومعنى آية الكرسي ليس معنى آية المداينة،

---

(١) سورة الكهف الآية رقم: ١٠٩.

(٢) هو الإمام محمد بن محمد بن عبدالرشيد طيفور، سراج الدين أبو طاهر السجاوندي، فقيه حنفي، مفسر، فرضي، على دراية في علم الحساب، من تصانيفه: تجنيس في الحساب، رسالة في الجبر والمقابلة، فرائض السراجية، ذخائر نثار في أخبار السيد المختار، علل القراءات وهو عدة مجلدات، كتاب الوقف والابتداء، وعين المعاني في التفسير، توفي رحمه الله تعالى فيما يقارب سنة (٦٠٠هـ).

(٣) هو التابعي قتادة بن دعامة بن عزّين بن عمرو بن ربيعة السدوسي أبو الخطاب البصري، صاحب تفسير القرآن توفي رحمه الله سنة (١١٧هـ).

(٤) سورة الإسراء الآية رقم: ٣٢.

(٥) سورة البقرة الآية رقم: ٤٣.

ومعنى سورة الإخلاص ليس معنى سورة تبت، كما في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القاري، فدلت الآيات على تعدد المعاني وعدم اتحادها.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو تعدد كلامه تعالى لاستند إلى الذات إما بالاختيار أو بالإيجاب، وهما باطلان، أما الأول فلأن القديم لا يستند إلى المختار، وأما الثاني فلأن نسبة الموجب إلى جميع الأعدام سواء، فيلزم وجود كلام لا يتناهى.

قال الإمام ابن الهمام في المسايرة: اتفق أهل السنة من الحنفية [ماتريدية]، والشافعية [أشاعرة]، على أنه تعالى متكلمٌ بكلام نفسي، لم يزل تعالى متكلماً به، لكن اختلفوا في أنه تعالى هل هو مكلّم لم يزل مكلّماً، فعن الشيخ الأشعري نعم، ونقل بعض متكلمي الحنفية عن أكثر أهل السنة لا، قال ابن الهمام هذا عندي حسن، فإن معنى المكلمية لا يراد به هاهنا نفس الخطاب الذي يتضمنه الأمر والنهي كـ ﴿ وَقَـٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾[1]، ﴿ وَلَا تَقْرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓ ﴾ إذ ذلك الخطاب داخل في الكلام القديم الذي الله تعالى متكلم به، وإنما يراد بمعنى المكلمية إسماع لمعنى، ﴿ فَٱخْلَعْ نَعْلَيْكَ ﴾[2]، ولمعنى ﴿ وَمَا تِلْكَ بِيَمِينِكَ يَـٰمُوسَىٰ ﴾[3]، وحاصل هذا

---

(١) سورة التوبة الآية رقم: ٣٦.

(٢) سورة طه الآية رقم: ١٢.

(٣) سورة طه الآية رقم: ١٧.

عروض إضافة الكلام خاصة للكلام القديم بإسماع مخصوص بلا واسطة، كما قال الشيخ الأشعري، وبلا واسطة معتادة كما قال الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريدي، ولا شك في انقضاء هذه الإضافة بانقضاء الإسماع[1].

---

(١) اتفق أهل السنة والجماعة من الأشاعرة والماتريدية على أن الله تعالى، متكلم، والكلام صفة قائمة به في الأزل، فالكلام في الحق كمال ونقيضه وهو البكم نقص أو قصور في الكمال، فدل هذا ضرورة على كونه تعالى متكلماً وأنه مما علم بالضرورة الدينية لإجماع الأنبياء عليهم الصلاة والسلام على ذلك، وتواتر النقل به، والله سبحانه وتعالى متكلم بكلامه الذي هو صفته في القدم بلا آلة لتنزه ذاته عن القصور والاحتياج إلى الآلات فيحصل له تعالى من الكلام بلا آله ما لا يحصل لنا إلا بها، وهو سبحانه متكلم بلا حرف كذلك لتنزهه عن الصوت وكيفيته القائمة بالهواء لحدوثها، إذ الأصوات والحروف متعاقبة يعقب بعضها بعضاً في الظهور ضرورة تباين الحروف وتنافرها، وهذا حدوث، فلو تألف كلامه تعالى من الحروف للزم له الحدوث وهذا محال ، فالكلام كما يذهب إليه الأشاعرة والماتريدية، صفة أزلية قائمة بالله تعالى، تنفي عنه البكم والآفة، يُدَلُّ عليها بألفاظ أو عبارات أو كتابات مخلوقة، وهو صفة ليست من جنس الأصوات ولا الحروف وعليه فكلام الله تعالى معنى قائم بالنفس أزلي ومستمر باقٍ لا يتغير باختلاف الألسنة ، معبر عنه ، وهو مغاير للعلم إذ العلم كشف والكلام في حقيقته معنى قديم به تعالى أخبر ونهى وأمر .

قال الإمام الشعراني في اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: قد أجمع المتكلمون والصوفية أن صفة الكلام لا يتعقل كيفها كبقية الصفات، لأن كلامه تعالى لا هو عن صمت متقدم ولا عن سكوت متوهم إذ هو قديم أزلي كسائر الصفات كلم تعالى به موسى عليه الصلاة والسلام من غير تشبيه ولا تكييف [١/٨٤].

وقول الأشاعرة والماتريدية إن الكلام هو المعنى القائم بالنفس، توسط منهم بين كل من الحنابلة والمعتزلة، الذين قالوا بأن كلام الله تعالى مؤلف من حروف وأصوات مترتبة متعاقبة في الوجود.

أما المعتزلة فقد قالوا ذلك ليأتوا بقياسهم الذي قالوا فيه إن كل مترتب متعاقب في الوجود فهو حادث، فكلام الله تعالى حادث وهو مخلوق قائم بغيره ليس بصفة، فمعنى كونه متكلماً كونه موجداً وخالقاً لتلك الحروف والأصوات في جسم كاللوح المحفوظ أو جبريل أو النبي أو غيرها، ولم يثبتوا فوق هذا الحد معنى قديماً قائماً بالنفس هو حقيقة في الكلام دلت عليه عبارات وألفاظ مخلوقة، وإنما جعلوا الحرف والصوت حقيقة فيه، وأن الكلام النفسي عندهم غير ثابت لأنه غير معقول ولا متصور.

وأما الحنابلة الذين وافقوا المعتزلة في صغرى قياسهم وهو قولهم بأن كلام الله تعالى مؤلف من حروف وأصوات مترتبة متعاقبة يتجلى بين سكوتين سابق ولاحق، فقد خالفوهم في كبرى هذا القياس وهو قولهم إن كل مؤلف من حروف وأصوات مترتبة فهو حادث فكلام الله حادث، حيث ذهب الحنابلة إلى أن ترتب الحروف والأصوات وتعاقبها لا يعني بالضرورة حدوثها، بل الكلام بلفظه الذي هو حقيقة فيه قديم وهو صفة قديمة قائمة بذاته تعالى، فالله سبحانه كما يقول الحنابلة يتكلم متى شاء ويسكت متى شاء.

فالحنابلة يذهبون إلى أن تلك الأصوات والحروف مع تواليها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقاً بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الأزل، قائمة بذات الباري تعالى وتقدس، وأن المسموع من أصوات القراء، والمرئي من أسطر الكتاب نفس كلام الله تعالى القديم.

وقول الحنابلة هذا كما يفيد الإمام كمال الدين البياضي صاحب إشارات المرام من عبارات الإمام: لا عبرة به لكونه في مقابل الضرورة، التي تقطع بأن تلفظنا بالقرآن حادث

مخلوق، وهو غير الملفوظ الذي هو كلام الله القديم، فاللفظ مخلوق والملفوظ قديم صفة قامت بالله في الأزل، وهو كذلك في مقابل الضرورة التي تقطع بأن التعاقب بين الحروف وكون الحرف الثاني من كل كلمة تالياً مسبوقاً حدوث، ليؤكد كل هذا عدم قيام الحرف والصوت بالله تعالى وأن كلام الله معنى قائم به هو أمر ونهى وخبر [ص١٤٣].

وهنا يأتي توسط كل من الأشاعرة والماتريدية في هذه المسالة حيث اتفقوا مع الحنابلة في إثبات صفة الكلام وأن الله متكلم والكلام صفته في القدم وأنكروا على المعتزلة نفيهم لقيام الكلام بالله أصلاً، وأنكروا عليهم قولهم بحدوثه وخلقه جملة، بحجة أن الحرف والصوت حقيقة في الكلام والله منزه عنهما، كما اتفق الأشاعرة والماتريدية مع المعتزلة في أن الله تعالى منزه عن الحروف والأصوات لأنها هيئات متعاقبة حادثة وأنكروا على الحنابلة قولهم بذلك دون أن يدفعهم ذلك لنفي الكلام عنه سبحانه، فالحرف والصوت كما يذهب الأشاعرة والماتريدية مجاز في الكلام، والكلام في حقيقته هو المعنى القائم بالنفس وهو أزلي قديم، دلت عليه عبارات الحروف والأصوات الحادثة، فقد أنكر كل من الأشاعرة والماتريدية على الحنابلة قولهم بقيام الحرف والصوت بالله، وقولهم بأن الكلام صفة فعل، يتكلم ربنا متى شاء ويسكت متى شاء بحروف وأصوات متعاقبة وليست حادثة، إذ في هذا خُلف واضح وإبطال للضرورة العقلية، فكيف تكون الحروف والأصوات متعاقبة ظهوراً في الوجود وليست بحادثة، ما لم تكن تدل في الحقيقة على نوع الكلام القديم الذي هو معنى كما يقول السادة الأشاعرة والماتريدية.

فلهما أن المتكلم هو من قام به الكلام، وإذا كان النظم اللفظي مرتب الأجزاء وممتنع البقاء ضرورة، والمنتظم من الحروف كما هو معروف حادث يمتنع قيامه بذات الله تعالى فإن ذلك يدل على تعيِّن كون كلام الله معنى قائماً بنفسه إذ لا ثالث بينهما، فما كان من كلام الله تعالى كالقرآن الكريم ينزل وكونه ذكراً عربياً مقروءاً بالألسن مسموعاً بالآذان مكتوباً في المصاحف فإنما يصدق على اللفظ الحادث الحسي الدال على كلام الله القديم الذي هو معنى قائم به، إذ يمتنع نزول المعنى القديم القائم بذات الله تعالى الذي هو صفة بخلاف اللفظ الدال عليه، وليس إطلاق كلام الله تعالى على المنتظم من الحروف المسموعة إلا بمعنى أنه دال على كلامه القديم ، فالله سبحانه أوجد الأشكال

قلت تحرير المسألة: ما وقع لموسى من سماع كلام الحق من الشجرة، صورته ما وقع للإمام الحلاج وأبي يزيد وغيرهما ممن رق حالهم، حيث كان بعضهم يقول: " سبحاني سبحاني ما أعظم شاني "، " وأنا

من النظم في اللوح المحفوظ، والأصوات في لسان الملك أو لسان النبي للدلالة على المعنى القديم ليس إلا، وهذا النظم في القرآن الكريم الذي جعله الله دالاً على كلامه القديم معجز كما خلقه تعالى معجز، ألا نرى أن ألفاظ الكلام الدالة على المعنى تتنوع إلى عربية وسريانية وعبرية مع كون المعنى واحداً، فالكلام واحد وهو صفة واحدة، يعبر عنه بلغات مختلفة حادثة تحاكي لغات الخلق، فإن عبر عن كلامه تعالى بالعربية كان قرآناً أو بالسريانية كان إنجيلاً أو بالعبرية كان توراة.

ثم إن الأشاعرة زادوا في هذا المقام كلاماً لم يأت به السادة الماتريدية، وهو قولهم إن كلام الله تعالى واحد في نفسه، غير متحيز ولا مفرق، قام بالله سبحانه قياماً واحداً في الأزل، يتنزل اللفظ والنظم الدال عليه ويتفرق ، وفق ما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وقرآنا فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا﴾ [الإسراء آية ١٠٦]، أما حقيقة الكلام وهو المعنى القائم فلا، ثم تحدثوا عن ثلاثة مقامات لوحدة كلام المولى سبحانه، وهي أن ما يقال عن المكتوب في كل مصحف والمقروء بكل لسان والمسموع بكل أذن أنه كلام الله تعالى فباعتبار الوحدة النوعية، وما يقال إنه لفظ يحكي كلام الله ومماثل له يجري في لسان ملك أو غيره، فباعتبار الوحدة الشخصية، وما يقال عنه إنه كلام الله معنى ليس قائما بلسان أو قلب ولا حالاً في مصحف أو لوح ولا متنزلاً، فهو الكلام الحقيقي القائم بالله، وهو الصفة الأزلية الواحدة وحدة حقيقية.

وفي الحقيقة، فما نراه من قول الأشاعرة الأخير هذا ما هو إلا فضول في البحث، لم ير له الماتريدية مسوغاً، وهو خلاف في فرع لا يلغي بحال اتفاقهما في أصول فهم صفة الكلام.

- **انظر** : شرح المقاصد.
  شرح المواقف.
  إشارات المرام.
  المسامرة.
  المطالب العالية، وغيرها.

الحق"، فهم يكررون ما أذن الله به لهم حينما خرست الألسن الحسية الإنسية وانفنت بالكلية ظهرت الألسن العلية بالعبارات الحقية على تلك الصور الجرمية فبرزت الحقائق وغابت المظاهر فقولهم: " أنا الحق "، "وسبحاني سبحاني ما أعظم شأني "، هذه العبارات تمد تلك العبارات، حيث أثبت العلم الحديث كما ترجم ذلك بعض العلماء من بلاد الرافدين أنهم رأوا أثناء عروجهم إلى السماء بالمركبات الفضائية تخاطب جزيئات علوية مع أخرى سفلية تنفث في الكائنات فلم يدروا لها سبيلاً، فقالوا: إنها لغة الكلام الذي ينطق بها الإنسان. اهـ

ومن قال بأن كلام الله كلام نفسي فقد جاء بشيء من الصواب، والصواب في ذلك والله أعلم أن كلام الله كلام لائق بجلاله، وما قاله العلماء بأنه كلام نفسي هو تقريب لعقول الدارسين، وإلا فكلام الله أزلي قديم ليس بحرف ولا صوت، لا كما جنح إليه ابن تيمية حين اعتبر الحرف والصوت قديمين، وأنهما حقيقة في الكلام، فقد أخطأ كل الخطأ في هذه المسألة حيث إن كلامه هذا يوهم رؤية الأثر دون المؤثر وهذه بلية تشبه _ إن قصدها ابن تيمية دون تأول ولا أحسبه فعل ذلك _ ما وقع فيه عبدة العجل، و العياذ بالله، إذ رأو الأثر و لم يرو المؤثر، فضلوا ضلالاً بعيداً.

فالحرف إذاً مخلوق والصوت مخلوق، وكلها حوادث جعلها الله صفة للحادث وتعالى المحدث سبحانه أن يتصف بصفات الحوادث، وكل ما ورد في الكتاب والسنة في مسألة الكلام فقد تكلم عنه أهل العلم المحققون المعتبرون من أهل السنة والجماعة وبينوه، وخلاصة ما وصلوا إليه كما بينه الإمام السبكي و الحصني وغيرهما من أن الكلام لائق بجلاله والتفويض في

مسألة الكلام أولى، ومن جنح إلى التأويل للبيان فلا بأس بذلك لأن القرآن والسنة جاءا بلغة العرب ولغة العرب تحتمل ذلك كما شاع عنهم من المجاز المعبر عن الحقيقة بلسان العبارة أو الإشارة.

أما ما ورد عن الصوت في حق الله سبحانه وتعالى فقد رده علماء السنة والجماعة بحجج وأدلة واضحة بينها الإمام ابن حجر والعراقي والعيني وغيرهم خلق كثير، فقد سردنا هذه المسألة في كتاب ((المفاهيم العقدية))، فلينظر.

فالله سبحانه وتعالى لا يقاس بالمخلوق في كلامه ولا في أفعاله، فإذا تكلم فكلامه واحد تفقهه الوجودات والموجودات بحسب استعدادها وبحسب ما أعده فيها من استعداد من يوم أن برأها، فقال لها ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾ [1]، وهذا الخطاب خاص بالموجودات من بني آدم ويخرج غيرها مخرج الغالب، أما للوجودات فقد قال لها جل شأنه: ﴿ائْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾ [2]، فما نجده في الحياة الدنيا إنما هو إظهار لنعمة الله المكنونة في آلائه حتى تنتشر رحمته كما قال سبحانه : ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَىٰ رَبِّكَ كَيْفَ مَدَّ الظِّلَّ وَلَوْ شَاءَ لَجَعَلَهُ سَاكِنًا ثُمَّ جَعَلْنَا الشَّمْسَ عَلَيْهِ دَلِيلًا ثُمَّ

---

(١) سورة الأعراف الآية رقم: ١٧٢.

(٢) سورة فصلت آية رقم: ١١.

قَبَضْنَـٰهُ إِلَيْنَا قَبْضًا يَسِيرًا ﴾ [1]، أي قبضاً ليناً لا عسيراً، شيئاً فشيئاً حتى يفنى الكون.

فكلام الله لموسى عند الشجرة لا في ذاتها، ومعلوم أن هناك فرقاً بين الشجرة وفي الشجرة، أي يا موسى عنديتك السماعية متوقفة عند عندية الشجرة، وهذا إرشاد للخلق بأن التواضع والانكسار والتذلل للواحد القهار طريق الوصول لاستماع إيراد الحق للعقول السائرة إليه بحق وأصول .

كما لا يفهم من الإشارة إلى عندية الشجرة جهة الشجرة فليس كلام الله محدودًا بالجهات ولكن تحديد جهة الشجرة لتقريب عندية موسى وعندية الخلق على أن سماعه مقصور على الجهات الست وليس كلام الله محدوداً بالجهات الست؛ إذ أن الجهات الست مستمعة لنداء الحق حتى قام بسماعه سمتها، وقد قال الإمام القشيري: إن موسى لم يسمع بإذنيه فقط ولكن سمع بجميع آذان ذرات بدنه، وكأني بالإمام القشيري رحمه الله يرى أن روح موسى أصبحت كلها سمعاً كما قال الشاعر عبد الكريم الجيلي :

تجلى حسن ذات الشؤون * فصرت كلي عيون

قال القلانسي: إن كلام الله كان موجوداً في الأزل و لم يكن أمراً ولا نهياً ولا خبراً، ثم كان أمراً ونهياً وخبراً لإفهام المخاطبين، ورد الأشاعرة

---

(١) سورة الفرقان آية رقم: ٤٥، ٤٦.

فقالوا بأن هذا باطل لأن الكلام أمرٌ ونهيٌ وخبرٌ لنفسه لا لمعنى، لأن الكلام صفة لا يقوم بنفسه فاستحال أن يقوم به معنى يقتضي كونه أمراً أو نهياً أو خبراً لاستحالة قيام المعنى بالمعنى.

قلت: وفي رد الأشاعرة نظر لأن كلام القلانسي يحتمل معنيين، فإن عنى به عدم اشتمال كلام الله على الأمر والنهي والخبر فكلام القلانسي مردود لأنه يطعن في كلام القدرة العلية ، فالحق الذي صار إليه الأشاعرة والماتريدية أن قدرة الله تحوي الكمال كله وقد وجد في مخلوقاته سبحانه قدرات حاملة لكمالات عدة، فكيف بقدرته عز وجل، أما إن عنى القلانسي بأن كلام الله في حقيقته حوى الأمر والنهي والخبر إلا أنه ما ظهر في مرامية بحسب ما أمر، والذي أراه واضحاً في عبارة القلانسي رغم إشكالها أنه لا يجرؤ على نفي الحقيقة إنما نفي الصورة والشكل والمثال المتحقق في الخارج، لأن من قصد التنزيه حُسن الظن به أولى وتأويل احتماله على محمل حسن، ولا نستطيع أن نقر ما اتهم به حقيقة ما لم نقف على كلامه كما قد تقرر عند أهل العلم ، وكما قيل: حكمك على الشيء فرع عن تصوره، وخلاصة القول في كلام القلانسي أن كلامه مبهم يحتمل المعنيين، والأول أولى في المقام الإيماني، والثاني أولى بالمقام الإحساني ، لأن مقام الإيمان يقتضي الحسم ومقام الإحسان يقتضي حسن الظن.

وحسبك يا عبد الله مثالاً باتحاد القدرات في قدرة واحدة كما هو شاخص أمام العيان، أن الكهرباء ذات المنافع المتعددة جلت لنا قدرة الله في

تصور معاني الكهرباء ذات المعنى الواحد المتصور في الكهرباء وهي القدرة الواحدة ذات القدرات المتعددة، فأجبرت اللب السليم في إظهار تلك المعاني وفق أشكال متعددة ومتنوعة متناسبة مع كل معنى، وبذا تبين لنا أن المعاني والأشكال دلت على عظيم تلك القدرة ولم تكشف لنا عن حقيقتها، فحسبك مثالاً بهذا المخلوق على عظيم قدرة الخالق فكل معنى أو صورة برزت في الأكوان دالة على الحنان المنان مستمدة منه بطريق التجلي والإفاضة كما في الخلق والتخلق بحسب مراده، فالكل دال عليه عاجز عن التعريف عن كنه معناه كما قال سبحانه: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِۦٓ إِلَّا بِمَا شَآءَ ۚ وَسِعَ كُرْسِيُّهُ ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ ۖ وَلَا يَـُٔودُهُۥ حِفْظُهُمَا ۚ وَهُوَ ٱلْعَلِىُّ ٱلْعَظِيمُ﴾ [1]، أي أحاط ملكه وهيمنته بكل صغيرة وكبيرة وبكل حجر ومدر وبكل ذرة وخبر في الأكوان، فلا يتحرك متحرك ببيان إلا بعلم الحنان المنان، فسبحان الله عظيم الشأن ﴿فَبِأَيِّ ءَالَآءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ﴾[2]، فسبحانه خلق هذه القدرات التي أسبغ عليها صفة من صفته ولم تعزب عن ملكه مثقال ذرة، وكل شيء عنده بمقدار، وبهذا المثال قد اتضح خطأ المشبهة والمجسمة والحلولية والزنادقة وتجلى مذهب أهل الحق كالشمس في رابعة

---

(١) سورة البقرة الآية رقم: ٢٥٥.

(٢) سورة الرحمن الآية رقم: ١٣.

النهار تبرهن على صدقه العبر والأخبار فالحمد لله الذي جعلنا من عباده الأبرار وأتباع نبيه المختار على ممر الأزمان والأعصار.

والخلاصة : فالحق سبحانه وتعالى وخطابه وكلامه مستمر في جميع الوجودات، إذ لولا كلامه وسمعه وبصره، ما تكلم متكلم ولا سمع سامع، ولا أبصر مبصر، فيورثه الله من تلك العطايا بعدد التوفيق الذي هيئ منه سبحانه، فما خطابه لموسى إلا خطاب انكشاف وهو كلامه حقيقة، جل ذكره، فكشف من الحجب ما كشف ليسمع موسى كلام ربه الأزلي الممد له في حقيقة أمره، فسمع موسى بجميع ذرات روحه وبدنه بعد كشف الحجاب، أما حين طلب الرؤية لم يطق موسى ذلك الانكشاف لأنه غير مؤهل له فخر صعقاً ثم أناب.

وفي الواقع أن جميع التخاطبات المعنوية والحسية المدركة وغير المدركة إنما هي صور وانفعالات بحسب الرتب في كل مقام، معبرة عن رتبها الدالة على عظم خطاب الحق الواحد لها في قوابلها التي بدت بالصور المتعددة، وهو حقاً كلام النفس الذي نفست به القوابل في أطوارها وتخلقاها بحسب القدرة والمشيئة، فسبحان الله العظيم خلق كل شيء بشأن، فكل خطاب يحكي عن رتبة مقامه، فالسمع والبصر والكلام من لطائف تجليات ذاته العلية، لذا هي عينٌ لاسم السميع والبصير والمتكلم، وهذه الأسماء هي عين لكونه سميعاً ولكونه بصيرًا ولكونه متكلماً، وهذه الصفات المعنوية أيضاً هي

عين لسمع وبصر وكلام المخلوقات، وكذلك الحال في كافة صفات الله سبحانه وتعالى مع تعلقاتها الشخوصية في الأكوان، ولذا يقال إن سمع وبصر وكلام الحق مضى للمخلوقات من خلال الصفات المعنوية، والصفات المعنوية مضت من خلال الأسماء العلية، والأسماء العلية مضت من خلال صفات المعاني، وصفات المعاني مضى إليها الخطاب من الذات العلية، إذ البصر والكلام من الذات العلية، وهي، أي الصفات، التجلي الأعظم لذات الحق سبحانه وتعالى، والأسماء هي المظهر الأعظم المتمثلة في الحقيقة المحمدية المعبر عنها بالزور الأعظم[1]، كما هو في الصلاة الإدريسية، والزور يقال زور النخلة أي ساقها.



(١) الزور الأعظم: الصدر الأعظم وهو أن النبي ﷺ مجمع للأسماء والصفات كاجتماع عظام الصدر في الصدر.

الفريدة التاسعة
في بيان أن الكلام النفسي هل يسمع أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب الإمام علم الهدى أبو منصور الماتريدي ومن تابعه إلى أن الكلام النفسي لا يسمع، كما في المسايرة للإمام ابن الهمام ، وإشارات المرام [للقاضي كمال الدين البياضي] وغيرهما.

وذهب الشيخ أبو الحسن الأشعري ومن تابعه إلى أنه يجوز سماعه، وأن ما سمعه موسى عليه السلام كلامه تعالى النفسي، كما في التفسير الكبير للإمام فخر الدين الرازي، والمسايرة لابن الهمام وغيرهما .

استدل المشايخ من الحنفية بقوله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَتَىٰهَا نُودِيَ يَٰمُوسَىٰٓ﴾[1]، الآية، حيث كان المسموع هو الصوت المحْدَث، لأنه تعالى رتب النداء على أنه رأى النار، فالمرتب على المحْدَث محْدَث، فالنداء محْدَث.

وفي التفسير الكبير: أهل السنة من أهل ما وراء النهر قد أثبتوا الكلام القديم، إلا أنهم قالوا إن الذي سمعه موسى عليه السلام صوتٌ خلقه الله تعالى في الشجرة، واحتجوا بالآية الكريمة على أن المسموع هو الصوت المحْدَث لا كلامه تعالى الأزلي، وقد ذكروا وجهه.

---

(١) سورة طه الآية رقم: ١١.

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ وَكَلَّمَ ٱللَّهُ مُوسَىٰ تَكْلِيمًا ﴾[1]، من حيث إن الظاهر إسماعه كلامه تعالى الأزلي النفسي، ولذا قال [الإمام التفتازاني] في المقاصد: اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه تعالى الأزلي بلا صوت ولا حرف، واختاره الإمام حجة الإسلام، كما في إشارات المرام[2].

---

(١) سورة النساء آية رقم: ١٦٤.

(٢) الخلاف في هذا المسألة بين إمامي أهل السنة والجماعة ، الإمام أبي الحسن الأشعري، والإمام أبي منصور الماتريدي مبني على الخلاف في تعلق صفة السمع عامة، فهل يتعلق السمع بالمسموعات من الأصوات أو يتعلق بالموجودات بما فيها الأصوات المسموعة ؟.

فذهب الإمام أبو منصور الماتريدي إلى أن السمع يتعلق بالمسموعات من الأصوات فقط، والكلام النفسي الذي هو معنى يقوم بالله تعالى ليس بصوت، فلا يتعلق سمع به ، وإنما الذي يُسمع هو الأصوات المخلوقة التي تعبر عن كلام الله القديم.

وذهب الإمام أبو الحسن الأشعري إلى أن السمع يتعلق بالموجودات وكلام الله النفسي موجود فيتعلق السمع به وإنما يحدث ذلك على صورة خرق العادة وخلافها من حيث إن المألوف تعلق السمع بالمسموع من الأصوات، وليس هذا بحكم مضطرد.

وعلى ما تقدم فالإمام أبو منصور الماتريدي ينكر إمكان سماع الكلام النفسي ، وأن ما سمعه موسى عليه الصلاة والسلام في مدلول قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾، هو صوت دال على كلام الله تعالى، واختصاص موسى باسم كليم الله جاء علي وجه أن موسى عليه السلام سمع الصوت الدال على كلامه تعالى على صورة خرق العادة من غير

قلت تحرير المسألة: ليس ثمة خلاف بين الأشاعرة والماتريدية في فريدة الكلام النفسي هل يسمع أم لا ؟ وإن ما ذهب إليه الإمام الماتريدي

واسطة ملك ولا واسطة كتاب ، ويؤيد هذا ظاهر قوله تعالى في حق تكليم موسى عليه سلام الله (فنودي من شاطىء الوادي الأيمن في البقعة المباركة من الشجرة) فقد أتى ذكر النداء هنا بصيغة المبني للمجهول ، حيث إن المخصوص باسم السمع ما يكون إدراكاً لصوت ، أما إدراك ما ليس بصوت فهو المخصوص باسم الرؤية، والمخصوص باسم العلم يشملهما وهو أعم وأطلق.

وعند الإمام أبي الحسن الأشعري، أن موسى عليه الصلاة والسلام سمع الكلام النفسي، وهو ظاهر مدلول قوله تعالى: ﴿وكلم الله موسى تكليما﴾، فالحمل على الإسناد الحقيقي أولى، وهو ممكن، إذ سماع الكلام النفسي وهو ليس بحرف ولا صوت، كرؤية ما ليس بلون، وهو قياس ملزم باعتبار تعقل رؤية ما ليس بلون فكذلك سماع ما ليس بصوت، وهذا لا يكون إلا بطريق خرق العادة، كأن يخلق الله سبحانه وتعالى في القوة السامعة إدراكاً للكلام النفسي، وهو ما حصل لموسى عليه الصلاة والسلام من خلق الله سبحانه في سمعة إدراكاً مخصوصاً مكنه من تلقي كلام الله النفسي وفهم معناه، فالمخصوص باسم السمع فيما يراه الإمام الأشعري، هو ما يكون إدراكاً بقوة مودعة في مقعر الصماخ من الأذن، وقد يخلق لها إدراك ما ليس بصوت خرقاً للعادة فيسمى سمعاً، وهو إمكان لا ينكره الإمام الماتريدي أصلاً على جهة خرق العادة ليتأكد أن الاختلاف في حقيقته لا في صورته قائم في توجيه الواقع لسيدنا موسى عليه السلام من السماع، فهل سمع صوتاً دلّ على كلام الله النفسي بلا واسطة ملك أو كتاب كما ذهب الإمام الماتريدي أو خلق الله سبحانه إدراكاً مخصوصاً في سمع موسى على صورة خرق العادة مكنه من فهم معنى الكلام النفسي كما ذهب الإمام الأشعري.

ومن تابعه: أن الكلام النفسي لا يسمع، عنى به السمع الحسي ولم ينكر سماع الروح بسمع البصيرة، وأن ما أثبته الإمام الأشعري من إمكان سماع الكلام النفسي ، عنى به سماع الروح ولم يعن سماع الأذن إطلاقاً، وفي كلام الأشعري رحمه الله دقة متناهية حينما قال بالجواز ولم يقل بالإطلاق، لأن الأذن الظاهرة لا تسمع استقلالاً ، ولكن بعدة آذان ، كما ثبت ذلك بالتقارير العلمية من الأذن الوسطى والأذن الداخلية ، وجميع هذه الآذان تستمد سماعها من سماع البصيرة، كما هو الحال في العقل والتفكير وغيرها من الحواس، فما سماع موسى عليه السلام عند الشجرة المباركة إلا تقريبٌ لأذهاننا من أن أقرب العوالم سمعاً عالم النبات وعالم البهائم، وقد ثبتت في ذلك آثار عدة في سماع البهائم ووضع النبات الأخضر على القبر كسماع البهائم لصوت الموتى، كما أن الجمادات أقرب العوالم في الرؤيا والمشاهدة ، لأن من شدة مشاهدتها أصيبت بالاصطلام، ولذا حينما سأل موسى ربه الرؤيا أمره الحق أن ينظر إلى الجبل، فلما تجلى ربه للجبل جعله دكاً وخر موسى صعقاً.

أما ما قاله علماء ما وراء النهر من أن ما سمعه موسى هو صوت خلقه الله في الشجرة وهو الصوت المحدث لا كلامه تعالى الأزلي، وما قاله علماء الأشاعرة في هذه المسألة ﴿وكلم الله موسى تكليماً﴾ من حيث إنه سمع كلامه تعالى الأزلي النفسي، ولذا قال في المقاصد: اختصاص موسى عليه السلام بكليم الله لسماعه كلامه تعالى الأزلي بلا صوت ولا حرف واختاره الإمام

حجة الإسلام كما في إشارات المرام، الجواب قال الشيخ زاده: أنه لا دليل لهم يدل على أن موسى عليه السلام سمع الكلام الأزلي، كما في الكفاية لنور الدين البخاري، ولما لم يقم دليل على ذلك أبقوا المقام على العدم الأصلي، فكونه كليم الله لا يكون إلا بكونه سامعاً كلامه اللفظي بغير واسطة الملك أو الكتاب، ويدل على هذا قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولاً﴾[1]، حيث لا شك أن التكليم بطريق الوحي لا يدخل فيه السماع، إذ الوحي إيقاع معنى بطريق الخفية وكذا التكليم بطريق الإرسال إذ يسمع فيه صوت الرسول لا صوت المرسل، وأما التكليم بطريق من وراء الحجاب بواسطة الصوت والحرف فالمسموع هو الدال على كلام الله تعالى لا نفس الكلام .

قلت: مادام كل شيء في تدبيره دق أو كبر فهو على كل شيء قدير فهو قادر على أن يسمع موسى كما أسمع جبريل وملائكة الرفيق الأعلى بطرق لا سبيل لنا لإدراكها، إما بطريق السريان أو بطريق التجلي أو بطريق الإفاضة، وإذا علمنا سلفاً أن حقائق الكلام عنده، وأن نصيبنا منها الكلمات التي تلقاها آدم عليه السلام بحسب مواقع الأحوال ومواطن المقال فليس ثمة إشكال في تميز موسى عليه السلام بأن سمع حقيقة ما نسمع به وتسمع به الخلائق لأن هذه الحقيقة، ليست حقيقة الحق ولكنها حقيقة مخلوقة سمع بها العالم الروحاني، وما سمع به العالم الروحاني لا شك ولا ريب أنه سمع بكيفية هو أعلم بها

---

(١) سورة الشورى الآية رقم: ٥١.

سبحانه وربما تكون عن طريق السريان والتجلي والإفاضة لأنها وسائل تنزه الباري من الحلول والاتحاد في المخلوقات وتبرهن على أن القوة لله جميعاً وأن الخالق أقرب إلى خلقه من حبل الوريد ، وقد ضرب الله لنا أمثلة عدة لسماع الروح كما هو في عالم الرؤيا حينما نرى إنساناً يخاطبنا فقد رأيناه بغير أعيننا وسمعناه بغير آذاننا وتكلمنا معه بغير ألسنتنا، فإذا كان هذا الأمر من الإسماع والرؤية والكلام تم بدون الجوارح المعتادة فكيف الحال في سماع موسى لربه فقد خلق الباري له كيفية متميزة منفردة يسمع بها الخالق فالتغير ليس في المؤثر بل في الأثر والله على كل شيء قدير.



الفريدة العاشرة
في بيان صفة التكوين

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله :

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن التكوين صفة أزلية لله تعالى ، كما في التأويلات[1] للشيخ أبي منصور الماتريدي، وتعديل العلوم للصدر العلامة[2]، وغيرهما.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن التكوين ليس صفة له تعالى بل أمر اعتباري يحصل في العقل من نسبة المؤثر إلى الأثر، كما في شرح الجوهرة والمسايرة والمقاصد[3] وغيرها .

احتج مشايخ الحنفية بأنه أجمع الإجماع واتفق النقل والعقل على أنه تعالى موجد للكائنات ومكون للعالم، وإطلاق اسم المشتق على الشيء من غير أن يكون مأخذ الاشتقاق وصفاً له قائماً به، ممتنع ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل الأثر، وبأنه اشتمل نص كتاب الله تعالى بأنه على

---

(١) التأويلات للشيخ أبي منصور الماتريدي إمام الماتريدية المتوفي سنة (٣٣٣هـ) وهو تأويلات أهل السنة في تفسير القرآن الكريم جمع فيه بيَّن المأثور والمعقول، وبيَن فيه طريقة أهل السنة في تفسير المتشابه وهو في عدة أسفار .

(٢) تعديل العلوم في علم الكلام، لصدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن مسعود البخاري المحبوبي الحنفي [تقدم].

(٣) شرح الجوهرة للإمام إبراهيم اللقاني، والمسايرة في علم الكلام للإمام كمال بن الهمام، والمقاصد للإمام التفتازاني [تقدموا] .

كل شيء قدير، وأنه خالق كل شيء، مع أن المقدورات ليست موجـودة في الأزل، كما أن المخلوقات ليست موجودة فيه، فتجويز التوصـيف بأحـدهما وإنكار التوصيف بالآخر بإدخاله تحت الآخر مع مغايرة مفهوميهما قطعاً ليس إلا تحكماً.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو كان المراد بالتكوين نفـس مؤثرية القدرة في المقدور، فهي صفة نسبية لا توجد إلا مع المنتسبين، فيلـزم مـن حدوث المكّون حدوث التكوين، ولو كان المراد أنه صفة مؤثرة في وجـود الأثر، فهي عين القدرة، وحينئذ إن كان لها تأثير في وجود المقدور فإن كان على سبيل الصحة يلزم اجتماع المثلين، أي اجتماع صفتين مستقلتين بالتأثير على المقدور الواحد، وهو محال، وإن كان على سبيل الوجوب استحال أن لا يوجد ذلك المقدور من الله تعالى فيكـون الله تعالى موجباً بالـذات لا فاعلاً بالاختيار، وهو باطل، كما في شـرح الطـوالع للأصفهاني[1]

---

(١) هو الإمام شمس الدين محمود بن عبدالرحمن بن أحمد الأصفهاني أبو الثناء الـشافعي، توفي رحمه الله بمصر سنة (٧٤٩هـ)، وكتابه هنا هو مطالع الأنظار شرح طوالـع الأنوار في علم الكلام للإمام البيضاوي، وله من التصانيف: أنوار الحقائق الربانيـة في تفسير الآيات القرآنية ، شرح المختصر في الأصول ، بيان المعاني البديع في شرح كتاب البديع لابن الساعاتي ، تشييد القواعد في شرح تجريد العقائد، شرح قصيدة الساوى في العروض ، شرح مطالع الأنوار للآموري في المنطق والحكمة ، شرح منتهى الـسول والأمل لابن الحاجب، شرح منهاج الوصول للبيضاوي، شرح نهاية الوصـول لابـن الساعاتي، وغيرها ...

....(١)

(١) موضوع هذه الفريدة هو صفات الأفعال، التي تدل عليها جملة أسماء نحو (الخالق البارئ المصور الرزاق المحي المميت...) والمراد بهذه الصفات أنها تدل على إيجاد وتأثير، فإن كان ذلك الأثر مخلوقاً فالاسم الخالق والصفة التي يدل عليها هذا الاسم هي الخلق أو التخليق، وإن كان الأثر رزقاً فالاسم الرزاق والصفة التي يدل عليها هذا الاسم هي الترزيق، وإن كان الأثر حياة فالاسم المحيي والصفة التي يدل عليها هذا الاسم هي الإحياء، وإن كان الأثر موتاً فالاسم المميت والصفة التي يدل عليها هذا الاسم هي الإماتة... وهكذا...

- وحقيقة مذهب الأشاعرة في هذا الباب أن جميع صفات الأفعال ترجع إلى صفة كلية واحدة قديمة هي القدرة، باعتبار أن الفعل ما هو إلا ظهور الأثر في وقت دون وقت، وهو لذلك صفة حادثة دلت على تنجيز تعلقات القدرة القديمة وتجليها في الإيجاد والإظهار، وحيث إن صفة الفعل حادثه فهي لا تقوم بالله تعالى، وإنما الصفة القائمة بالله تعالى في القدم هي القدرة، أي القدرة على الخلق، والقدرة على الترزيق، والقدرة على الإحياء والإماتة وهكذا.

- فصفة الخلق المستفادة من اسم الله الخالق ليست شيئا سوى ظهور المخلوق في وقته والصفة القديمة هي القدرة على الخلق، قال الإمام الطحاوي في عقيدته فيما يدل على هذا المعنى: (وكما كان تعالى بصفاته أزليا كذلك لايزال عليها أبدياً، ليس منذ خلق الخلق استفاد اسم الخالق، ولا بإحداثه البرية استفاد اسم البارئ، له معنى الربوبية ولا مربوب ومعنى الخالق ولا مخلوق، كما أنه يحي الموتى، استحق هذا الاسم قبل إحيائهم، كذلك استحق اسم الخالق قبل إنشائهم، ذلك بأنه على كل شيء قدير)، فقول الإمام الطحاوي (ذلك بأنه على كل شيء قدير) تعليل وبيان لاستحقاق اسم الخالق قبل الخلق واسم المحيي قبل الإحياء واسم المميت قبل الإماتة في الأزل وذلك بسبب قيام قدرته تعالى أزلاً على الخلق والإحياء والإماتة، فاسم الخالق والحال أنه لا مخلوق في الأزل [فقد كان الله وليس شيء غيره] هو لمن له قدرة الخلق في الأزل، فجميع الأسماء الدالة على الفعل عند الأشاعرة إنما تدل على صفة قديمة واحدة هي القدرة عليها، قال الإمام الشعراني في اليواقيت والجواهر في بيان عقائد الأكابر: (وأما صفات الأفعال كالخلق والرزق والإحياء والإماتة ...

فليست أزلية خلافاً للحنفية [يعني الماتريدية]، بل هي حادثة من حيث إنها متجددة، إذ هي إضافات تعْرض للقدرة فتتعلق بها حين أوقات وجـدانها) [ص ٦٨]، إذ صـدور الخلق وتنجيزه ليس أزلياً وهو عين الفعل، بخلاف القدرة عليه .

- وما عليه متأخرو الأحناف من أتباع الشيخ أبي منصور الماتريدي رحمـه الله، أن الله سـبحانه يتصف بالفعل، وأن صفات الأفعال قديمة، زائدة على مسمى القدرة، إلا أن جميع هذه الصفات ترجع إلى صفة قديمة واحدة هي التكوين، وبالتالي فهي لا تقوم بالله سبحانه على صورة التجدد والتعاقب، إذ لابد أن تكون صفة التكوين أزلية لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى.
- ودليلهم في هذا الباب أن الباري تعالى مكوِّنُ الأشياء ، أي موجدها ومنشئها إجماعـاً، وكونه تعالى مكوِّنَ الأشياء بدون صفة التكوين محال ضرورة استحالة وجود الأثر بدون الصفة التي بها يحصل هذا الأثر ، فالمكونات آثارٌ تحصل عن تعلقها بهذه الصفة.
- واعتاد الأشاعرة في هذا الباب أن يوجهوا أسئلة للماتريدية، فيقولون هل التكوين هنا هو نفس ظهور المكوَّن أو هو غيره ؟.
- فإن كان هو نفس ظهور المكوَّن، فإنما يدل ذلك على قدم المكوَّن لقدم التكوين، وهـذا محال ضرورة حدوث المكوَّنات وعندها فالمقطوع به هو حـدوث التكـوين لحـدوث المكوَّن، وإذا كان التكوين حادثاً كان الفعل حادثاً وانتفى قيامه بالله سبحانه، وإنما القائم بالله تعالى هي قدرة عليه في القدم.
- أما إن كان التكوين صفة قديمة هي غير المكوَّن الحادث، فإن المسألة لابـد تعـود إلى القدرة، فالتكوين في القدم ولا مكوَّن هو كالخلق في القدم ولا مخلوق، فـالله سـبحانه خالق في القدم ولا مخلوق حيث إنه قادر على الخلق في الأزل، وكذلك فإن الله سبحانه مكوِّن في الأزل ولا مكوَّن حيث إنه قادر على التكوين فيه وهكذا...
- ثم إن للقضية بعداً آخر عند بعض الماتريدية على معنى أنهم يقصدون بالتكوين الذي هـو صفة أزلية تقوم بالله سبحانه، أن جميع المكوَّنات في الأزل إنما وجدت بالقوة، فقد فرغ الله سبحانه من أمرها أزلاً بالقوة، من حيث إن أي ظهور في المكوَّنات بعد ذلك فعـلاً أي إيجاده بالفعل لا يخرج عما تم تكوينه بالقوة في الأزل قيد أنملة، والله أعلم.

قلت تحرير المسألة: إن ما يكون وصفاً له تعالى في إيجاد المكونات مبدأ التكوين فهو صفة مؤثرة في وجود الأثر، والقدرة صفة له تعالى بمعنى صحة صدور الأثر، وهو أخص مطلقاً من القدرة لأن القدرة متساوية النسبة إلى جميع المقدورات، ومبدأ التكوين خاص بما يدخل منها في الوجود، والقدرة لا تقتضي كون المقدور موجوداً، ومبدأ التكوين يقتضيه، وقولهم: يلزم اجتماع المثلين، إنما يلزم لو كان متعلقهما واحداً، وأما إذا كان متعلق القدرة صحة صدور الأثر، ومتعلق التكوين صدور الأثر فلا يلزم، وقولهم: فيكون الله موجباً بالذات قلنا: لا يلزم ذلك، إذ ذلك الوجوب ليس بمعنى أنه كان واجباً عليه تعالى أن يوجد بل بمعنى أنه إذا أراد إيجاد شيء كان حصول ذلك الشيء واجباً.

وتحقيق المقام: أن تعلق مبدأ التكوين ليس إلا على سبيل الجواز، واختياره تعالى بمعنى أنه تعالى متى شاء خلق ومتى شاء لم يخلق، وتأثيره على سبيل الوجوب بمعنى أنه متى تعلق بوجود شيء وجب وجوده، وإلا لجاز تخلفه عن الوجود فيوجب العجز، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

وأما القدرة فمتعلقها بصحة وجود المقدور على سبيل الوجوب كما في شرح الطوالع وغيره، وتأثيرها على سبيل الجواز، فجهة جواز مبدأ التكوين غير جهة جواز القدرة، كما في إشارات المرام، ثم إن مشايخنا رحمهم الله تعالى لم يقصدوا بالتكوين ما يكون صفة نسبية كالضرب والمضروب حتى يلزم من حدوث المكّون حدوث التكوين، بل أرادوا به أن مبدأ التكوين صفة أزلية لله تعالى كسائر صفاته الذاتية العلية، وإن تسامح

بعض مشايخنا في تفسيره بإخراج المعدوم من العدم إلى الوجود، كصاحب التبصرة والإرشاد.

وفي التأويلات للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريـدي: إذا أطلـق الوصف لله تعالى بما يوصف به من الفعل والعلم ونحوه يلزم الوصف بـه في الأزل فيوصف به لمعنى قائم بذاته قبل وجود الخلق .

وفي تعديل العلوم للصدر العلامة: صفات الأفعال ليست نفس الأفعال بل منشؤها، فالصفات قديمة والأفعال حادثة.

وفي التبصرة للإمام أبي المعين النسفي: أن الخالق وصف له تعالى إجماعاً فلا بد من وجود معنى يكون به خالقاً ويتصف به كسائر الصفات العليـة، فبما ذكر اندفع إشكالات أوردت من طرف مشايخ الأشاعرة وعدة مـن الصعاب.

والخلاصة: بعد عرض أدلة الفريقين تبين أن الخلاف منـدفع بفهـم مقصد الفريقين، والصواب قد تبين أن الماتريدية يثبتون التكوين ولا ينفـون القدرة، والأشاعرة يثبتون القدرة ولا ينفون التكوين ضمنها، ولكن ينفـون استقلال صفة التكوين في المظهر الوجودي، والصواب ما جنح إليه الماتريدية لأن اعتبارهم التكوين أجمع لمقامات التجلي والظهـور وبينـهما عمـوم وخصوص مطلق ، والشأن فيهما كشأن المشيئة والإرادة ، والتكوين مظهر من مظاهر القدرة إلا أن صدوره من الباري لقوله ﴿كن فيكون﴾ صفة أزلية متعلقة به سبحانه فإثباتها استقلالاً أو إدراجاً ضمن القدرة لا غضاضة فيه إلا أن نفيها ضمناً أو استقلالاً هو الباطل المحض.

الفريدة الحادية عشرة
في بيان أن تكوُّن الأشياء هل يتعلق بقوله تعالى (كن) أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب جمهور الحنفية إلى أن وجود الأشياء ليس متعلقاً بـ (كن) بل وجودها متعلق بتكوينها فقط، و (كن) مجاز عن سرعة الإيجاد.

وإلى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدي وعامة أهل التفسير، كما في شرح التأويلات للإمام الأجل علاء الدين السمرقندي(١)، وتغيير التنقيح للعلامة كمال بن باشا(٢).

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن وجود الأشياء متعلق بكلامه الأزلي، وهذه الكلمة دالة عليه، كذا في شرح التأويلات، والمصرح به في التيسير(٣) والمستفاد من التلويح(٤) وغيره.

---

(١) هو الإمام محمد بن أحمد السمرقندي الحنفي علاء الدين، فقيه أصولي، له تصانيف منها: ميزان الأصول في نتائج العقول في أصول الفقه، وتحفة الفقهاء، وإيضاح القواعد الأصولية، توفي سنة (٤٥٠هـ).

(٢) هو الإمام أحمد بن سليمان بن كمال باشا الرومي، المعروف بابن كمال باشا شمس الدين، له مؤلفات كثيرة في علوم شتى – منها: المهمات في فروع الفقه الحنفي، محيط اللغة، طبقات المجتهدين، حاشية على شرح الطوسي للإشارات لابن سينا في المنطق والحكمة، وشرح مشكاة المصابيح، توفي وهو مفت بالقسطنطينية سنة (٩٤٠هـ).

(٣) التيسير هو كتاب لب الأصول في تحرير الأصول للكمال ابن الهمام، كتبه الإمام زين الدين ابن إبراهيم بن نجيم المصري الفقيه الحنفي، صاحب التصانيف الكثيرة، والتي منها: إضافة إلى التيسير: البحر الرائق شرح كنز الدقائق في فروع السادة الحنفية، تعليق الأنوار على أصول المنار للنسفي، الرسائل الزينية في مذهب الحنفية، شرح أوائل الهداية، الفتاوى الزينية في فقه الحنفية، المسألة الخاصة في الوكالة العامة، الأشباه والنظائر في القواعد الفقهية، توفي رحمه الله سنة ٩٧٠هـ.

(٤) التلويح في كشف حقائق التنقيح في أصول الفقه، للإمام العلامة مسعود بن عمر بن عبدالله التفتازاني سعد الدين الحنفي [تقدم].

احتج مشايخ الحنفية بأنه لو كان كلمة (كن) خطابا حقيقة، فإما أن يكون خطابا للمعدوم أو خطابا للموجود بعدما وجد، لا جائز أن يكون خطابا للمعدوم لأنه [أي المعدوم] لا شيء، فكيف يخاطب، ولا أن يكون خطابا للموجود لأنه قد كان، فكيف يقال له كن، فوجب حمله على ما ذهب إليه أكثر المفسرين من أن هذا الكلام [أي كن] مجاز عن سرعة الإيجاد، وسهولة إيجاد الأشياء على الله تمثيلا للغائب، أعني تأثير قدرته وتكوينه تعالى في الأشياء بالشاهد، أعني أمر المطاع للمطيع في حصول المأمور به من غير توقف، وليس ههنا قول ولا كلام، وإنما وجود الأشياء بمبدأ التكوين كما يستفاد من التلويح.

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾[1] حيث دلت الآية الكريمة ظاهراً على أن وجود الأشياء بأمر (كن) فثبت القول بموجبها من غير اشتغال بتأويلها[2].

---

(١) سورة النحل (الآية ٤٠).

(٢) قال الشيخ محي الدين بن عربي في رسالته الحق المبين [م خ ١٩ أب]: إن الله تعالى لما أوجد العالم أوجده على ثلاثة أنواع من الإيجاد، فنوع أوجده بكن لا غير، وهو أكثر العالم، ونوع أوجده بكن وبيديه وهو الإنسان خاصة [أي أصل الإنسان وهو آدم عليه الصلاة والسلام]، ولذلك خرج على الصورة، كما قال عليه الصلاة والسلام: {إن الله خلق آدم على صورته}، وكما ورد في الخبر الصحيح {إن الله خمر طينة آدم بيديه}، ونوع أوجده بالنفخ وهو الأرواح النورية، قال تعالى في خلق آدم {فإذا سويته}، [أي سويت طينته بيدي]، {ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين}، فالأرواح تسري في الخلق بحقيقة النفخ.

قلت تحرير المسألة: والحق الذي يصار إليه ما سنبلغه بعد عرض ما قاله الإمام الأشعري رحمه الله تعالى: أن وجود الأشياء بخطاب (كـــن)، وهو مذهب جمهور الماتريدية ومذهب الإمامين السرخسي والبـــزدوي، إلا أنهما زادا على الأمر الإيجاد فقالا: إن وجود الأشياء بالخطاب والإيجاد، كما في شرح الفقه الأكبر لعلي القاري، وقد رد قول من قال بأن أمر (كـــن) يراد به سرعة الإيجاد مجازاً لما قاله الشيخ علم الهدى أبو منصور الماتريـــدي وأكثر المفسرين بأن التكلم بهذه الكلمة على الحقيقة من غـــير تـــشبيه ولا تعطيل في نعته، يعني أن المراد حقيقة هذه الكلمة لا يكون مجازاً.

قلت: والفرق بين الأشاعرة والماتريدية في هذه المســـألة جـــليٌّ بأن الماتريدية لجأوا إلى التأويل خروجاً من الـــخلاف الذي أثاره بعض أشياخهم، ولـــجأ الأشـــاعرة إلى مذهب التفويض لما يتطلبه مقتضى الخطاب من قـــول الله سبحـــانه وتعـــالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَآ أَرَدْنَٰهُ أَن نَّقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [1]، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمْرُهُۥٓ إِذَآ أَرَادَ شَيْـًٔا أَن يَقُولَ لَهُۥ كُن فَيَكُونُ﴾ [2].

والحق الذي يصار إليه في المسألة وجمعاً بين الأقوال المتناثرة أن الحـــق سبحانه وتعالى أوجد الأشياء بأمره أزلاً في عالم الباطن (أي في عالم الغيب) أو في عالم العدم (العدم المحض)، فلما أراد إبرازهـــا خاطبـــها فظهـــرت

(١) سورة النحل (الآية ٤٠).

(٢) سورة يس (الآية ٨٢).

بالخطاب، وفي كلام السرخسي والبزدوي صواب لو أنهما قالا: وجـــود الأشياء بالأمر والخطاب، لأن الإيجاد الحقيقي يكون بالأمر، والظهور يكون بالخطاب، لذا كان نسق الآية قد جاء مترتباً (إنما أمره إذا أراد شيئا)، فـــإن حرف توكيد ونصب، وما الحجازية كافة ومكفوفة، أمره مبتدأ، فقد بـــدأ الله الوجود بأمره وأظهره بخطابه، وبهذا التقرير زال الإشكال في المسألة.

* * *

الفريدة الثانية عشرة

في أن الاسم هل هو عين المسمى أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله :

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن الاسم عين المسمى خارجاً لا مفهوماً، فأسماء الله تعالى قديمة مطلقاً، كما في تعديل العلوم للصدر العلامة[1]، وشرح الطحاوي لأبي المحاسن القونوي[2] وغيرهما.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعهُ إلى أن مدلول الاسم هو الذات من حيث هو هو، أو هو باعتبار أمرٍ صادقٍ عليه عارضٍ له، ينبئ عنه، فيكون الاسم عين المسمى من حيث هو هو، نحو الله؛ وقد يكون غيره، نحو الخالق والرزاق، مما يدل على نسبةٍ إلى غيره، وقد يكون لا هو ولا غيره، كالعليم والقدير، مما يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى، في (المواقف) [لعضد الدين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي] وغيره.

احتج مشايخ الحنفية بأن اسم الشيء هو مدلول اللفظ الذي وضع ليفهم منه ذاته المحمول عليه بهو هو لا نفس ذلك اللفظ، فإن الأمور تسند إلى اسم الشيء، ولو كان الاسم هو اللفظ لما صح الإسناد والحمل، ولا بد من حمل المواطأة بين الاسم والمسمى، فثبت أن الاسم هو المدلول لا اللفظ،

---

(١) هو العلامة عبيد الله بن صدر الشريعة الأكبر مسعود البخاري [تقدم].

(٢) هو الإمام أبو المحاسن على بن إسماعيل القونوي [تقدم].

وثبت أنه عين المسمى خارجاً لا مفهوماً، كما في التعديل وشرحه [لصدر الشريعة الأصغر عبيد الله بن صدر الشريعة الأكبر مسعود البخاري]؛ وبأنّا أمرنا بتوحيد الله تعالى، فلو كان اسم الله تعالى غير الله تعالى لكان حصول التوحيد للاسم لا الله تعالى، وكذا لو قال لامرأته: طالق، ولعبده: حرّ؛ لا يقع الطلاق والعتاق؛ كما في (الهادي) للإمام الخبازي البخاري[1].

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ ٱلْأَسْمَآءُ ٱلْحُسْنَىٰ فَٱدْعُوهُ﴾[2] الآية، حيث دل على تغاير الاسم للمسمى، إذ المتعدد غير المحمل بالضرورة.

أجاب عنه صاحب (الهادي) [الإمام الخبازي البخاري] بأنه لا يمتنع تعدد المسمى، فإن الأسماء دلت على الصفات القديمة، فلا يتعذر فيها التعدد، [إذ الصفات مسمى الأسماء]، وبأن لفظ الجلالة علمٌ للذات من غير اعتبار معنى فيه، فاقتضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه، وأن نحو الخالق والرزاق يدل على نسبة إلى غيره، وهي غير المسمى، فاقتضى ذلك كون الاسم غيره فيه، وأن نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته

---

(١) هو الإمام عمر بن محمد بن عمر الخبازي الحنفي جلال الدين، من علماء بلاد ما وراء النهر، فقيه، حنفي، أصولي، حج وجاور وقدم دمشق ودرس، وبها توفي سنة [٦٩١هـ]، له المغني في أصول الفقه، وحواش على الهداية في فروع الفقه الحنفي للإمام المرغيناني.

(٢) سورة الأعراف (الآية ١٨٠).

تعالى هي لا هو ولا غيره، فاقتضى ذلك كونه لا هو ولا غيره، فثبت أن الاسم بالنظر إلى المسمى ثلاثة أقسام.

قلت تحرير المسألة: في هل الاسم عين المسمى أو غيره، وقع الخلاف بين أصحاب الأشعري وبين شيخهم مع عدم التبديع والخروج عن متابعته والاقتداء به. وتحرير المسألة أن الاسم هل هو عين المسمى أو غير التسمية أو لا هذا ولا ذاك، فمذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري والمحققين أن اسم كل شيء ذاته إذا لم يكن هو التسمية لأن أسماء الله تعالى عنده على أضرب ضرب هو المسمى وهو الذي يرجع إلى ذاته كشيء وموجود، وضرب يرجع إلى صفة تقوم بذاته كحي وعالم وقادر، وضرب يرجع إلى فعل له كخالق ورازق ومنعم ومحسن، وضرب يرجع إلى نفي ككونه غنياً وقائماً بنفسه وواحداً.

وقد حرر المسألة الإمامان الغزالي والرازي وغيرهما من محققي الأشاعرة أن الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ نحو سميته زيداً، وقد يراد به المعنى كقولك: ذقت العسل وشربت الماء وعبدت الله، وقد يطلق ويراد به الصفة كما في قوله ﷺ: ((إن لله تسعة وتسعين اسماً))[1] ولا شك أن الاسم

---

(١) رواه الإمام البخاري من طريق أبي هريرة ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: (إن لله تسعة وتسعين اسما، مائة إلا واحداً من أحصاها دخل الجنة) [باب ما يجوز من الاشتراط والثنيا في الإقرار حديث رقم ٢٥٨٥].

بالمعنى الأول غير المسمى وغير التسمية، وبالمعنى الثاني عين المسمى وغير التسمية، وبالمعنى الثالث ينقسم إلى أقسام ثلاثة، تلك التي أشار إليها

---

* ورواه الإمام مسلم من طريق أبي هريرة بلفظ (لله تسعة وتسعون اسما من حفظها دخل الجنة وإن الله وتر يحب الوتر) [رواه في باب أسماء الله الحسنى وفضل من أحصاها حديث رقم ٢٦٧٧].

* ورواه الإمام الترمذي من طريق أبي هريرة بلفظ قال: قال رسول الله ﷺ: (إن لله تسعة وتسعين اسما من أحصاها دخل الجنة، هو الله الذي لا إله إلا هو الرحمن الرحيم الملك القدوس السلام المؤمن المهيمن العزيز الجبار المتكبر الخالق البارئ المصور الغفار القهار الوهاب الرزاق الفتاح العليم القابض الباسط الخافض الرافع المعز المذل السميع البصير الحكم العدل اللطيف الخبير الحليم العظيم الغفور الشكور العلي الكبير الحفيظ المقيت الحسيب الجليل الكريم الرقيب المجيب الواسع الحكيم الودود المجيد الباعث الشهيد الحق الوكيل القوي المتين الولي الحميد المحصي المبدي المعيد المحيي المميت الحي القيوم الواجد الماجد الواحد الصمد القادر المقتدر المقدم المؤخر الأول الآخر الظاهر الباطن الوالي المتعالي البر التواب المنتقم العفو الرءوف مالك الملك ذو الجلال والإكرام المقسط الجامع الغني المغني المانع الضار النافع النور الهادي البديع الباقي الوارث الرشيد الصبور).

* قال الإمام الترمذي: هذا حديث غريب حدثنا به غير واحد عن صفوان بن صالح ولا نعرفه إلا من حديث صفوان بن صالح وهو ثقة عند أهل الحديث وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ، ولا نعلم في كثير شيء من الروايات له إسناد صحيح ذكر الأسماء إلا في هذا الحديث [حديث رقم ٣٥٠٧ ج ٥ / ص ٥٣٠].

القاضي، إما عين المسمى كالوجود والشيء وإما غيره كالأسماء الدالة على صفات الأفعال مثل الخالق والرازق، وإما لا هو ولا غيره كالأسماء الدالة على صفات المعاني كالعالم والقادر، وعلى جميع التقادير فالاسم عين التسمية لأن التسمية هي وضع الاسم للمسمى أو التلفظ به أو الوصف به ولا شك في أنها غير الاسم.

وقد أجاب الحنفية بأنه لا يمتنع تعدد التسمية فإن الأسماء دلت على الصفات القديمة فلا يتعذر فيها التعدد، وبأن لفظ الجلالة علمٌ للذات من غير اعتبار معنى فيه، فاقتضى ذلك كون الاسم عين المسمى فيه، وأن نحو الخالق والرازق يدل على نسبة إلى غيره وهي غير مسمى، فاقتضى ذلك كون الاسم غيره فيه، وأن نحو العليم والقدير يدل على صفة حقيقية قائمة بذاته تعالى هي لا هو ولا غيره، فاقتضى ذلك كونه لا هو ولا غيره، فثبت أن الاسم بالنظر إلى المسمى ثلاثة أقسام: والجواب أن لا نسلم كون مدلول الخالق النسبة، ولا مدلول العليم العلم، بل مدلول الخالق ذات له الخلق، ومدلول العليم ذات له العلم، فيكونان كالأول بلا ريب.

قلت: ومما لا يشك فيه اتفاقاً أن الأسماء دالة على الأشياء غير حاملة لحقائقها لأن الحقائق ذوات والمعاني صفات، والصفات تنبئ عن الذوات لا هي عين ولا غير كما جنح إليه علماء التوحيد من الأشاعرة والماتريدية من أهل الظاهر ممن تصور الذات والمعنى، أما من لم يتصور ذلك وتصور الحقيقة

كالشيخ الأكبر رحمه الله فقال: بأن الأسماء والصفات هي عين الذات لإدراكه سراً لم يدركه أهل الظاهر.

ولهذا فالقرآن لفظ دال على كتاب الله وآياته حاملة لمعنى كلام الله فإن حرق القرآن أو مزق أو محيت كلماته هل يقال: بأن كلام الله قد حرق أو مزق أو محي، علماً بأن كلام الله قديم، ولكن الذي حرق ومزق ومحي الأحرف الناقلة لمعنى كلام الله، وكذلك من تلفظ بكلمة النار هل يحرق منها لسانه، لم يحرق لسانه، لأن كلمة النار غير حاملة لحقيقة ذات النار ولكن دالة عليها ، فعلم من هنا وهناك أن الأسماء والصفات دالة على عين الذات ولا تحمل حقيقة الذات إذ الذات حاملة للصفات وليست الصفات حاملة للذات، وقد أصاب كلا الفريقين من الأشاعرة والماتريدية وأهل الحقيقة في تحقيق المسألة مع الخلاف المعنوي، وأخطأ المعتزلة في تقريرهم لأنهم فروا مما يترتب على القول بأن الصفات عين الذات إلى أن قالوا بذلك؛ ولو بلغهم ما وصلنا إليه لما كان مصيرهم إلى ذلك التقرير الخاطئ، وقد أشار إلى ذلك الإمام الباقلاني في كتابه الإنصاف، غفر الله لنا وللجميع.

ويقال هنا كما قيل في الفريدة الثالثة من أن الأسماء تعينات صفات المعاني والمعاني تعينات الذات العلية، والله أعلم وأحكم.

* * *

الفريدة الثالثة عشرة
في بيان القضاء والقدر

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن القَدَر هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحدِّه الذي يوجَدُ به من حُسنٍ وقُبْحٍ ونفعٍ وضرٍ، وما يحيط به من زمان ومكان، كما هو المصرح به في " شرح الفقه الكبر " للشيخ علي القاري، " وشرح الجوهرة للإمام [إبراهيم] اللقاني وغيرهما.

والقَضَاء: الفعل مع زيادة إحكام، كما هو المصرح به في " شرح الجوهرة " للإمام اللقاني " وشرح العقائد " لسعد الدين التفتازاني، والمستفاد من " إشارات المرام " [لكمال الدين ابن البياضي] نقلا عن "الإرشاد"، " والتبصرة النسفية" [تبصرة الأدلة] كلاهما لأبي المعين ميمون بن محمد النسفي، "والاعتماد" [لحافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي]، وعبر عنه [أي عن القضاء] بتوجه الأسباب بحركاتها المقدرة على مسبباتها المحدودة، كما في "شرح المصابيح" لبعض أفاضل المتأخرين(١).

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن القضاء إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص.

---

(١) هو القاضي البيضاوي، عبدالله بن عمر الفقيه الشافعي له تصانيف كثيرة مفيدة، توفي سنة (٦٩١هـ) [تقدم].

والقدر تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة، كما في "إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي] نقلا عن "شرح المصابيح" للقاضي [عبدالله بن عمر] البيضاوي، والمستفاد بعضه من "شرح المواقف" [لعلي بن محمد الجرجاني] الشريفي.

احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾[1]، حيث كان معناه: قدَّر كل شيء تقديراً يوافق الحكمة، فخلقه.

والقلب لَمحافظه الفاصلة، كما في تفسير مولانا العلامة [أحمد بن سليمان] ابن كمال باشا، وبما ثبت في الحديث الصحيح أنه عليه السلام قال: " كتب الله مقادير الخلائق قبل أن يخلق السموات والأرض بخمسين ألف سنة"[2]، أي: عين وقدر مقاديرهم قبل خلقهما، ثم يخلق كل شيء ويوجده في الوقت الذي قدَّر أن يخلقه فيه، هكذا فسروا.

وبما ثبت عن أئمة اللغة أن القدر مصدر قدَرْتُ الشيء مخففة، بمعنى إحاطة المقدار؛ والقضاء بمعنى الصنع، كما في قوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾[3]، فيعتبر فيهما عند النقل معناهما لغة، والنقل إلى معنى لا

---

(١) سور الفرقان (الآية ٢).

(٢) رواه الإمام مسلم من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص وفي آخره قال (وعرشه على الماء)، ورواه من طريق أبي هانئ بدون هذه الزيادة [باب حجاج آدم وموسى عليهما السلام حديث رقم: ٢٦٥٣].

* وراه الإمام الترمذي من طريق عبدالله بن عمرو بن العاص أيضاً، [حديث رقم: ٢١٥٦] وقال هذا حديث حسن صحيح غريب.

(٣) سورة فصلت (الآية ١٢).

يناسب المعنى اللغوي خلاف الأصل، كما في "شرح الجوهرة" للإمام اللقاني.

واحتج مشايخ الأشاعرة بما ثبت في الحديث الصحيح أن رجلين من مزينة قالا: يا رسول الله ! أرأيت ما يعمل الناس ويكدحون فيه، أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر سبق أم فيما يستقبلون ؟ فقال: " لا، بل شيء قُضي عليهم"(1).

وبما روي عن علي ﷺ في خطبة: القدرُ بحرٌ عمقُه ما بين السماء والأرض، وعرضُه ما بين المشرق والمغرب. حيث استفيد بتحديد بُعْديه بمنتهى الحس انطباقه على عالم الشهادة طولاً وعرضاً، فلا يكون دخلٌ

(1) رواه الإمام مسلم من طريق أبي الأسود الدئلى قال قال لي عمران بن الحصين أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى عليهم من قدر ما سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم، فقلت بل شيء قضي عليهم ومضى عليهم، قال فقال أفلا يكون ظلماً، قال ففزعت من ذلك فزعا شديدا وقلت كل شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون؛ فقال لي يرحمك الله إني لم أرد بما سألتك إلا لأحرز عقلك، إن رجلين من مزينة أتيا رسول الله ﷺ فقالا يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدحون فيه أشيء قضي عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو فيما يستقبلون به مما أتاهم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم؟، فقال لا بل شيء قضي عليهم ومضى فيهم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل، (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)، [كتاب القدر، باب كيفية الخلق الأدمي في بطن أمة وكتابة رزقة وأجله.... حديث رقم: [٢٦٥٠].

للتقدير فيما يكون في عالم الغيب؛ كما قال مولانا العلامة [أحمد بن سليمان] ابن كمال باشا في " بيان الجبر والقدر ".

قلت تحرير المسألة: تعريف الماتريدية للقدر: هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حُسنٍ وقُبحٍ ونفعٍ وضرٍ وما يحيط به من زمان ومكان.

تعريف الأشاعرة للقدر: هو تعلق تلك الإرادة بالأشياء في أوقاتها المخصوصة.

تعريف الماتريدية للقضاء: هو الفعل مع زيادة إحكام، وعبر بعضهم بأنه توجيه الأسباب بحركاتها المقدرة إلى مسبباتها المحددة.

تعريف الأشاعرة للقضاء: هو إرادة الله تعالى الأزلية المقتضية لنظام الموجودات على ترتيب خاص.

القضاء لغة: الحكم، والصنع، والحتم، والبيان، وفصل الأمر فعلاً كان أو قولاً، وكل منهما على وجهين: إلهي، وبشري.

فمن الإلهي قوله تعالى: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[1] أي أمر، وقوله: ﴿وَقَضَيْنَآ إِلَىٰ بَنِىٓ إِسْرَٰٓءِيلَ فِى ٱلْكِتَٰبِ﴾[2] أي أعلمناهم وأوحينا إليهم

(١) سورة الإسراء (الآية ٢٣).

(٢) سورة الإسراء (الآية ٤).

وحياً جزماً، وقوله: ﴿ فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ ﴾[1] إشارة إلى إيجاده الإبداعي والفراغ منه، وقوله: ﴿ وَلَوْلَا كَلِمَةٌ سَبَقَتْ مِن رَّبِّكَ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى لَّقُضِيَ بَيْنَهُمْ ﴾[2] أي لفصل.

ومن الفعل البشري قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَٰسِكَكُمْ ﴾[3]، كما عبر عن الموت بالقضاء، فيقال: قضى نحبه، كأنه فصل أمره المختص به من دنياه، وقوله تعالى: ﴿ يَٰمَٰلِكُ لِيَقْضِ عَلَيْنَا رَبُّكَ ﴾ [4] كناية عن الـــموت، وقـــوله: ﴿ لِيَقْضِيَ ٱللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولاً ﴾[5] أي ليفعل.

هذا ويأتي القضاء بمعنى الوجوب والوقوع كقوله: ﴿ قُضِيَ ٱلْأَمْرُ ٱلَّذِى فِيهِ تَسْتَفْتِيَانِ ﴾ [6] ويأتي بمعنى الإتمام والإكمال كما في قوله تعالى: ﴿ فَلَمَّا قَضَىٰ مُوسَى ٱلْأَجَلَ ﴾[7] أما قوله تعالى: ﴿ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّ ﴾ [8] بمعنى فصل.

---

(١) سورة فصلت (الآية ١٢).

(٢) سورة الشورى (الآية ١٤).

(٣) سورة البقرة (الآية ٢٠٠).

(٤) سورة الزخرف (لآية ٧٧).

(٥) سورة الأنفال (ألآية ٤٣).

(٦) سورة يوسف (الآية ٤١).

(٧) سورة القصص (الآية ٢٩).

(٨) الزمر (الآية ٦٩).

قال الفيروز أبادي في بصائر ذوي التمييز (٤/٢٧٨): والقضاء من الله أخص من القدر، لأنه الفصل بين التقدير، فالقدر هو التقدير، والقضاء هو التفصيل والقطع، فصار القدر كما قال بعض العلماء بمنـــزلة المُعد للكيل، والقضاء بمنـــزلة الكيل، ولهذا قال أبو عبيدة ﷺ لعمر ﷺ لما أراد الرجوع من الطاعون من الشام: أتفر من القضاء ؟ قال عمر: أفر من قضاء الله إلى قدر الله[1]، فنبه إلى أن القدر ما لم يكن قضاء فمرجو أن يدفعه الله تعالى، فإذا قضي فلا يندفع، ولا راد لقضائه، ويشهد بهذا المعنى قوله تعالى: ﴿ وَكَانَ أَمْرًا مَّقْضِيًّا ﴾ [2] وقولهم إن المقضي كائن، ﴿ وَقُضِيَ ٱلْأَمْرُ ﴾ [3] أي فصل فيه فصار بحيث لا يمكن تلافيه، ووضح أحد العلماء هذه النقطة فقال: إن القدر كتقدير النقاش الصورة في ذهنه، والقضاء كرسمه تلك الصورة للتلميذ، ووضع التلميذ الصبغ عليها تبعاً لرسم الأستاذ هو الكسب والاختيار، وهو في اختياره لا يخرج عن رسم الأستاذ.

---

(١) ذكره الإمام المبارك فوري رحمه الله في كتابه تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي في شرحه لحديث النبي ﷺ: ((لا يرد القضاء إلا الدعاء ولا يزيد في العمـــر إلا الـــبر))، [باب ما جاء لا يرد القدر إلا الدعاء حديث رقم: ٢٢٢٥، ج ٦/ ص٢٨٩]، قـــال ولما بلغ عمر الشام وقيل له إن به طاعونا رجع، فقال أبو عبيدة: أتفر من القضاء يـــا أمير المؤمنين ؟ فقال: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة، نعم نفر من قضاء الله إلى قضاء الله .

(٢) سورة مريم (الآية ٢١).

(٣) سورة البقرة (الآية ٢١٠).

وذهب الخطابي والنووي مذهب الماتريدية وغيرهم من الأشاعرة كما في شرح صحيح مسلم (١/١٥٥): والقدر اسم لما صدر مقدراً عن فعل القادر، يقال قدرت الشيء وقدرته بالتخفيف والتثقيل بمعنى واحد، والقضاء في هذا معناه الخلق كقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَـٰوَاتٍ فِى يَوْمَيْنِ﴾[1] أي خلقهن.

قال الراغب الأصفهاني في المفردات: تقدير الله الأشياء على وجهين: أحدهما إعطاء القدرة، والثاني بأن يجعلها على مقدار مخصوص ووجه مخصوص حسبما اقتضته الحكمة، وذلك أن فعل الله ضربان:

ضرب أوجده (بالفعل) أي: أبدعه كاملاً دفعة لا تعتريه الزيادة والنقصان إلى أن يشاء أن يفنيه أو يبدله كالسماوات وما فيها.

وضرب حصل أن أصوله موجودة بالفعل وأجزاءه (بالقوة) وقدره على وجه لا يتأتى منه غير ما قدره فيه كتقديره في النوى أن ينبت منها النخل دون التفاح والزيتون، وتقدير منيّ الإنسان أن يكون منه الإنسان دون سائر الحيوانات، فتقدير الله على وجهين:

أحدهما بالحكم منه أن يكون كذا أو لا يكون كذا، وعلى ذلك قوله تعالى: ﴿قَدْ جَعَلَ ٱللَّهُ لِكُلِّ شَىْءٍ قَدْرًا﴾[2].

---

(١) سورة فصلت (الآية ١٢).

(٢) سورة الطلاق (الآية ٣).

والثاني بإعطاء القدرة عليه. فقوله تعالى: ﴿ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُۥ فَقَدَّرَهُۥ ﴾[1] إشارة إلى ما أوجده فيه بالقوة فيظهر حالاً فحالاً إلى الوجود بالصورة، وقوله: ﴿ وَكَانَ أَمْرُ ٱللَّهِ قَدَرًا مَّقْدُورًا ﴾[2]، فالقدر إشارة إلى ما سبق به القضاء والكتابة في اللوح المحفوظ، كما في قوله ﷺ: ((فرغ ربكم من الخلق والأجل والرزق))[3]، ومقدوراً إشارة إلى ما يحدث

---

(١) سورة عبس (الآية ١٩).

(٢) سورة الأحزاب (الآية ٣٨).

(٣) روى الإمام الترمذي في سننه نحوه من طريق عبد الله بن عمرو بن العاصي، قال: خرج علينا رسول الله ﷺ، وفي يده كتابان فقال: (أتدرون ما هذان الكتابان)، فقلنا: لا يا رسول الله إلا أن تخبرنا فقال للذي في يده اليمنى: (هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل الجنة وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدا) ثم قال للذي في شماله: (هذا كتاب من رب العالمين فيه أسماء أهل النار وأسماء آبائهم وقبائلهم ثم أجمل على آخرهم فلا يزاد فيهم ولا ينقص منهم أبدا) فقال أصحابه: ففيم العمل يا رسول الله إن كان أمر قد فرغ منه، فقال: (سددوا وقاربوا فإن صاحب الجنة يختم له بعمل أهل الجنة وإن عمل أي عمل وإن صاحب النار يختم له بعمل أهل النار وإن عمل أي عمل) ثم قال رسول الله ﷺ بيديه فنبذهما ثم قال: (**فرغ ربكم من العباد فريق في الجنة وفريق في السعير**)، قال أبو عيسى: وفي الباب عن بن عمر وهذا حديث حسن غريب صحيح. [كتاب القدر، باب ما جاء أن الله كتب كتابًا، حديث رقم: ٢١٤١].

وفي مسند الإمام أحمد من رواية عبد الله بن عمرو، أن رسول الله ﷺ خرج علينا وفي يده كتابان، فقال: ((أتدرون ما هذان الكتابان وفي آخره...ثم قال بيده فقبضها ثم

عنه حالاً فحالاً مما قدر، وهو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ ﴾[1] وعلـــى ذلك قوله: ﴿ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ ﴾[2]، [الأصفهاني المفردات ص ٣٩٥].

قال: [فرغ ربكم عز وجل من العباد]، ثم قال باليمنى فنبذ بها فقال: (فريق في الجنة) ونبذ باليسرى، فقال (فريق في السعير). حديث رقم (٦٥٦٣).

قال الشيخ ابن أبي جمرة: فحصل من ذلك التخصيص لأهل الدارين بمقتضى الإرادة الربانية لا بموجب الأعمال البدنية، لكن بقي للحكمة معنى لطيف وهو أن الأعمال دالة على المآل، كما هو العنوان دال على صاحب الكتاب (وعلى ما بداخله)، يشهد لـــذلك قوله عز وجل في كتابه {فسنيسره لليسرى، فسنيسره للعسرى}، وقول زيد الخـــير لرسول الله ﷺ: لتخبرني يا رسول الله ما علامة الله فيمن يريده وما علامته فـــيمن لا يريده؟ فقال: (كيف أصبحت يا زيد قال أصبحت أحب الخير وأهله وإن قدرت عليه بادرت إليه، وإن فاتني حزنت عليه، وحننت إليه قال رسول الله ﷺ (تلك علامـــة الله فيمن يريده ولو أرادك لغيرها لهيئاك لها) انظر: بهجة النفوس شرح مختـــصر صـــحيح البخاري للإمام عبد الله بن أبي جمرة، ج٤/١٢٢ ـــ ١٢٣.

قلت: ومن مجموع تلك الروايات تبين أن الكتابين اللذين ظهر بهم رسول الله إنمـــا همـــا كتابان نورانيان في كفيه الشريفتين اليمين لأهل اليمين والشمال لأهـــل الـــشمال، وهذه معجزة نبوية، كظهور الأشياء في شاشة الكمبيوتر وشاشة التلفـــاز، كمـــا المعروف في عصرنا، لأن الله سبحانه وتعالى عالم بما كان ومـــا ســـيكون إلى قيـــام الساعة، ولو اعتقد غير ذلك من أن الكتابين مخطوطان ورقاً و كاغداً لوصم السلف الصالح بالتقصير في عدم إبلاغ الأمة بالكتابين المذكورين.

(١) سورة الرحمن (الآية ٢٩).

(٢) سورة الحجر آية رقم: ٢١.

قال البيجوري: اعلم أن الأشاعرة والماتريدية اختلفوا في كل من القدر والقضاء.

فالقدر عند الأشاعرة: إيجاد الله الأشياء على قدر مخصوص ووجه معين أراده تعالى، فيرجع عندهم لصفة فعل، لأنه عبارة عن الإيجاد وهو من صفات الأفعال.

وعند الماتريدية: تحديد الله أزلاً كل مخلوق بحده الذي يوجد عليه من حسن وقبح ونفع وضر إلى غير ذلك: أي علمه تعالى أزلاً صفات مخلوقاته، فيرجع عندهم لصفة العلم وهي من صفات الذات. [حاشية البيجوري ص١١٣].

والقضاء عند الأشاعرة إرادة الله الأشياء في الأزل على ما هي عليه فيما لا يزال فهو من صفات الذات عندهم.

وعند الماتريدية: إيجاد الله الأشياء مع زيادة الإحكام والإتقان، فهو صفة فعل عندهم، فالقدر حادث والقضاء قديم عند الأشاعرة، وليس هو كذلك عند الماتريدية.

وقد حمّل الشارح كلام المصنف على مذهب الماتريدية في القدر والقضاء دون مذهب الأشاعرة، لأن القضاء في اللغة نحو معانٍ سبعة أشهرها الحكم وهو يرجع للفعل، فناسب أن يفسر في الاصطلاح بالفعل، وأما القدر فلا يرد أن معناه في اللغة الفعل، فناسب أن لا يفسر في الاصطلاح بالفعل

بل بالعلم، وقد نظم العلامة الأجهوري معنى القضاء والقدر وحكى فيه الخلاف على غير هذا الوجه فقال:

إرادة الله مع التعلق ** في أزل قضاؤه فحقق
والقدر الإيجاد للأشيا على ** وجه معين أراده علا
وبعضهم قد قال معنى الأول ** العلم مع تعلق في الأزل
والقدر الإيجاد للأمور ** على وفاق علمه المذكور

فأنت تراه جعل القضاء هو الإرادة مع التعلق الأزلي على القول الأول، أو العلم مع التعلق الأزلي على القول الثاني، وعلى كل من القولين فهو قديم، وجعل القدر هو الإيجاد على وفق الإرادة أو الإيجاد وفق على العلم على القول الثاني، وعلى كل من القولين فهو حادث، وبعد هذا كله فالقضاء والقدر راجعان لما تقدم من العلم والإرادة وتعلق القدرة. اهـ

وقال ابن حجر في فتح الباري (١١/١٤٩): القضاء هو الحكم بالكليات على سبيل الإجمال في الأزل، والقدر الحكم بوقوع الجزئيات التي لتلك الكليات على سبيل التفصيل. اهـ

وقال الزبيدي في إتحاف السادة المتقين (٢/٢٧٩): معنى قضائه تعالى علمه الأشياء أزلاً بعلمه القديم، ومعنى قدره إظهاره، أي إيجاده تعالى لقدرته الأزلية ما تعلق علمه بوجوده على الوجه المطابق لتعلق العلم بوجوده. اهـ

والخلاصة: فقد اختلف الأشاعرة والماتريدية في تفسير كل من القدر والقضاء بعدما اتفقوا على وجوب الإيمان بهما وأنهما ركن من أركان الإيمان الستة، وخلاصة الاختلاف أن القضاء عند الأشاعرة يرجع إلى الإرادة والقدر يعود إلى الخلق، أما عند الماتريدية فالقضاء بمعنى الخلق، والقدر بمعنى التقدير فهو خلاف لفظي لا يمس جوهر المعنى.

فالخلاف بين الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة أن الماتريدية يرون أن القدر أسبق للقضاء، والأشاعرة يرون العكس، وبعد اتفاق الفريقين بأن القضاء والقدر حكم الله تبين لنا أن الفريقين قد اتفقا في الإجمال واختلفا في التفصيل، وكل ذلك الخلاف راجع إلى تفسير دلالة النص من الكتاب والسنة كما يلوح لي، فكأني بالماتريدية قد فسروا الخلق بمعنى القضاء استدلالاً بقوله تعالى: ﴿فَقَضَىٰهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ﴾ [1]، أي خلقهن.

وكأني بالأشاعرة قد فسروا الخلق بالقدر لما ورد في كتاب الله عز وجل: ﴿وَخَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ فَقَدَّرَهُۥ تَقْدِيرًا﴾ [2]، والحق الذي أراه جلياً ما جنح إليه الماتريدية رحمهم الله بأن القدر سابق للقضاء، فالقدر حقاً هو تحديده تعالى أزلاً كل شيء بحده الذي يوجد به من حسن وقبح ونفع وضر وما يحيط به من زمان ومكان، والقضاء هو الفعل مع زيادة إحكام،

---

(١) سورة فصلت (الآية ١٢).

(٢) سورة الفرقان (الآية ٢).

والذي أراه أن القضاء هو زيادة الفعل، أما الإحكام ففي القضاء والقدر لله سبحانه وتعالى وهو أحكم الحاكمين.

أو إن شئت فقل إن التقدير هو الأمر أي أمر الحـــق، والقـــضاء هـــو الخطاب أي التكوين، كما تقدم في الفريدة الثانية عشرة، وتعريف المتأخرين أقوى من تعريف المتقدمين إذا أخذ على المعنى الظاهر، ومعـــنى المتـــأخرين أقوى إذا فسر زيادة الإحكام بالنسبة لتجدد المقام، أي نقلة التقدير من عالم الباطن إلى عالم الظاهر وهو القضاء المبرم.

وقد سئل أمير المؤمنين علي سلام الله عليه وعلى أهل الكساء أجمعـــين عن القَدَر فقال: بحر عميق فلا تلجه، ثم سئل عنه فقال: طريق مظلم فـــلا تسلكه، ثم سئل عنه فقال: سر من أسرار الله فلا تغشه. (مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح لعلي القاري)، والله أعلم.

* * *

الفريدة الرابعة عشرة
في المتشابهات

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية [الماتريدية] إلى أن إثبات اليد والوجه وغيرهما له تعالى حق، لكنه معلوم بأصله مجهول بوصفه، ولا يجوز إبطال الأصل بالعجز عن درك الوصف، كما قال فخر الإسلام البزدوي(١)، وشمس الأئمة السرخسي(٢)، كما هو المصرح به في شرح الفقه الأكبر للشيخ علي القارئ، والمفهوم من عقيدة الإمام الطحاوي، وفي التوضيح للعلامة صدر الشريعة: حكم المتشابه التوقف مع اعتقاد الحقّية عندنا.

---

(١) هو فخر الإسلام الشيخ على بن محمد بن عبدالكريم أبو الحسن البزدوي، الفقيه الحنفي الأصولي، ولد سنة (٤٠٠هـ) له تصانيف كثيرة منها: كنز الوصول إلى معرفة الأصول، تفسير القرآن، الجامع الكبير في الفروع، سيرة المذهب في صفة الأدب، شرح تقويم الأدلة في الأصول، شرح الجامع الصحيح للبخاري، شرح الجامع الصغير وشرح الزيادات كلاهما للشيخ الإمام محمد بن الحسن الشيباني، كشف الأستار في التفسير في مائة وعشرين جزءاً، المبسوط في فروع الفقه الحنفي بأحد عشر مجلداً، توفي رحمه الله بسمرقند سنة (٤٨٢هـ).

(٢) هو شمس الأئمة الشيخ محمد بن أحمد، أبو بكر السرخسي، الفقيه الحنفي الأصولي، له تصانيف كثيرة، منها: شرح أدب القاضي للإمام أبي يوسف تلميذ أبي حنيفة، شرح كتب الإمام محمد بن الحسن الشيباني تلميذ أبي حنيفة: الجامع الكبير والجامع الصغير والزيادات والسير الكبير، كما شرح كتاب الكسب للإمام الشيباني أيضاً، وله المبسوط في فروع الفقه الحنفي، والمحيط في الفروع في عشر مجلدات، وصفة أشراط الساعة، وشرح الحيل الشرعية للخصاف وغيرها، توفي رحمه الله سنة (٤٨٣هـ).

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنها مجازات عن معانٍ ظاهرة، وهو رواية عن الشيخ الأشعري، فاليد مجاز عن القدرة، والوجه عن الوجود، والعين عن البصر، والاستواء عن الاستيلاء، واليدان عن كمال القدرة، والنـزول عن بره وعطائه، والمجيء عن حكمه، والضحك عن عفوه، كما في المواقف [لعضد الدين الإيجي] وشرح المقاصد [للشيخ سعد الدين التفتازاني] وغيرهما.

احتج مشايخ الحنفية [الماتريدية] بقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (١)، حيث كان الوقف على (إلا الله) الدال على أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، مرجحاً بوجهين:

أحدهما: أنه أليق ببلاغة النظم، لأنه لما ذكر أن من القرآن متشابهاً جعل الناظرين فيه فريقين، الزائغين عن الطريق، والراسخين في العلم، وجعل إتباع المتشابه حظ الزائغين بقوله تعالى: ﴿ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ ﴾ (٢)، وجعل اعتقاد الحقية مع العجز عن الإدراك حظ الراسخين بقوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ (٣).

---

(١) سورة آل عمران (الآية ٧).
(٢) سورة آل عمران (الآية ٧).
(٣) سورة آل عمران (الآية ٧).

وثانيهما: أنه لو عطف قوله (والراسخون) على اسم الجلالة على مذهب القائلين بأن الراسخين يعلمون تأويل المتشابه، يكون قوله تعالى: ﴿يقولون﴾ كلاما مبتدأ موضحاً لحال الراسخين، بحذف المبتدأ، أي هم يقولون، والحذف خلاف الأصل كما هو المفهوم من التوضيح للعلامة صدر الشريعة، وبأن الاحتياط أن يبقى علم المتشابهات على العلم الأصلي لئلا يلزم إبطال الأصل، أي الصفات المتشابهات، بالتأويل وإدارة المجاز.

احتج مشايخ الأشاعرة بأنه لو لم يكن للراسخين في العلم حظ في العلم بتأويل المتشابهات لم يكن لهم فضل على الجهال، لأنهم جميعاً يقولون ذلك، وبأنه لو لم يأوَّل [أي المتشابه من القرآن]، لم ينتفع به عباده، والحكيم لا يليق له أن ينزل شيئاً لا ينتفع به عباده كما هو المستفاد من بعض حواشي التفسير.

قلت تحرير المسألة: وقد اختار ابن الهمام من الحنفية التأويل في ما دعت الحاجة إليه لخلل في فهم العوام لكن لا يجزم بإرادته، كما بيناه في كتاب "المفاهيم العقدية" مستوفى في بابه فلينظر.

وخلاصة القول في ذلك أن ليس ثمة خلاف بين الأشاعرة والماتريدية في مسألة المتشابه لمن أمعن النظر، فقد اتفق الأشاعرة والماتريدية على تفويض المتشابه وتأويل ما دعت إليه الضرورة، وخلصت في كتاب "المفاهيم العقدية" في هذه المسألة إلى خمس نقاط وهي على النحو التالي:

١- الإيمان بما ورد من الأخبار الإضافية الموهمة للتشبيه.

٢- الاعتقاد بأن ظاهرها المتبادر غير مراد.

٣- التوقف في تفسيرها إلا إذا دعت الضرورة إلى ذلك.

٤- تفويض معناها (على الجزم) إلى الله تعالى.

٥- إمرارها من غير تكييف ولا تمثيل.

وتحرر من ذلك أن مذهب السلف كان جنباً لجنب مع مذهب الخلف إبان التنزيل، إلا أن دائرة التفويض إبان التنزيل أوسع، ودائرة التأويل أضيق، لعلم السلف بالتنزيل ولغة العرب وعدم دخول العُجمة على المجتمع الإسلامي وتمكنهم من اللغة ووجوهها، ومذهب الخلف توسع في دائرة التأويل وضيق في دائرة التفويض، للبعد عن التنزيل ولدخول العجم في المجتمع العربي وظهور مذاهب أهل الكلام، وكل ذلك استوجب التأويل، لما يقتضيه الحال، وقد أوضحت المسألة في علاقة مذهب السلف بالخلف والخلف بالسلف موجزاً في مقدمة هذا الكتاب ومفصلاً في كتاب "المفاهيم العقدية" فلينظر . والله أعلم بالصواب.



الفريدة الخامسة عشرة
في بيان التوفيق

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب المشايخ من الحنفية [الماتريدية] إلى أن التوفيق هو التيسير والنصرة، كما هو المستفاد من "التأويلات" للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والمفهوم من "المسايرة" للإمام ابن الهمام، والمصرح به في "إشارات المرام" لقاضي القضاة كمال الدين ابن البياضي.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من مشايخ الأشاعرة إلى أن التوفيق هو خلق القدرة على الطاعة، كما في "المواقف" لعضد الدين الإيجي، وشرحه للسيد على بن محمد الجرجاني الشريفي، "وشرح الجوهرة" للإمام إبراهيم اللقاني وغيره.

احتج مشايخ الحنفية بأنه لما ثبت كون خلق القدرة على الطاعة، يعني تخصيص التوفيق بخلق قدرة الطاعة، لكون الدلائل دالة على أن كل قدرة تصلح للضدين [فعل الخير وفعل الشر]، فبهذا ظهر سر ما في "إشارات المرام" لكمال الدين ابن البياضي من أن بين التوفيق والخذلان تقابل العدم والملكة[1]، أو جعل التقابل تقابل التضاد بمعنى أن التوفيق خلق قدرة الطاعة

---

(١) تنافي العدم والملكة نوع من أنواع المنافاة الأربعة على ما ذكره علماء المنطق والكلام وهي:

والخذلان خلق قدرة المعصية كما ظن غفول عن المذهب، إذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند الإمام الأعظم. اهـ

واستدل من طرف الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿وَمَا تَوْفِيقِيٓ إِلَّا بِٱللَّهِ﴾[1]، حيث قصر التوفيق على الله تعالى، فنسبته إليه تعالى على الكمال ليس إلا بخلق قدرة الطاعة.

قلت تحرير المسألة: قال شيخ الإسلام الشيخ زاده في نظم الفرائد: هذا غفولٌ عن المذهب إذ القدرة صالحة للضدين على البدل عند الإمام الأعظم. اهـ.

- تنافي النقيضين، وهو ثبوت أمر ونفيه، كثبوت الحركة ونفيها والوجود و نفيه.
- تنافي العدم والملكة، وهو ثبوت أمر ونفيه عما من شأنه أن يتصف بهما، كالبصر والعمى، فالبصر وجودي وهو الملكة، والعمى نفيه عما من شأنه أن يتصف بالبصر، فلا يقال عن الحائط إنه أعمى وليس ببصير، إذ ليس من شأن الحائط أن يتصف بالبصر، مع أنه معدوم عنه وإنما يقال للإنسان أعمى متى فقد بصره إذ من شأنه أن يتصف به، وهذا قيد ميَّز تنافي الملكة والعدم عن تنافي النقيضين مع أن كلا منهما يدور في دائرة إثبات الأمر ونفيه.
- تنافي الضدين وهو المعنيان الوجوديان اللذان بينهما غاية الخلاف ولا تتوقف عقلية أحدهما على عقلية، الآخر، كالبياض، والسواد، فهما متغايران إلا أن نفي السواد عن الشيء لا يعني ثبوت البياض له، وهذا هو معنى أن عقلية أحدهما لا تتوقف على الآخر، إلا أنهما مع ذلك لا يجتمعان، إذ ثبوت البياض لشيء يعني بالضرورة المطلقة أنه ليس بأسود، مع أن نفي البياض عنه لا يعني أنه بأسود إذ قد يكون أصفر أو أخضر أو خلافهما.
- تنافي المتضايفين، وهو الأمران الاعتباريان اللذان بينهما غاية الخلاف وتتوقف عقلية أحدهما على الآخر كالأبوة والنبوة.

(١) سورة هود (الآية ٨٨).

وقد عنى بذلك رحمه الله موافقة السنة إذ أن الله يوجد للعبد مقعدين مقعداً في الجنة ومقعداً في النار، فإن وفق إلى الطاعة أبدل مقعده الـــذي في النار بالكافر، وبهذا تبين أن الشيخ زاده رحمه الله فسر كلام الإمام أبي حنيفة رحمه الله بموافقة الأشاعرة في المضمون والمخالفة له في المفهوم، إذ أن المفهوم في التوفيق عند الإمام الأعظم ومحققي الماتريدية هو التيسير والنصرة لا خلق القدرة على الطاعة، وهذا موافق للعلم الأزلي قائم على الفريدة الثالثة عشرة في مسألة القضاء والقدر، بأن القدر متقدم على القضاء يعود إلى صفة العلم، وصفة العلم من صفات الذات، وعليه ترتب الخلاف في هذه المسألة.

ونقل سعد التفتازاني عن إمام الحرمين، أن العصمة هي التوفيق، فـــإن عمت كانت توفيقاً عاماً، وإن خصت كانت توفيقاً خاصاً، وأن اللطف هو التوفيق أيضاً.

ونقل الطحاوي في عقيدته عن الإمام أبي منصور الماتريدي أن العصمة لا تزيل المحنة، أي الابتلاء، أي لا تجبره على الطاعة ولا تعجزه عن المعصية، بل هي لطف من الله تعالى يحمله على فعل الخير ويزجره عن الشر مع بقـــاء الاختيار تحقيقاً للابتلاء، ونقل في موطن آخر عن أبي منصور الماتريـــدي أن الهدى هو التوفيق في الطاعات والعصمة عن المعاصي.

وخلاصة القول: أنه تقرر في هذه المسألة أن ما ذهب إليـــه الـــسادة الماتريدية هو الصواب الذي يصار إليه لقوة حجتهم في المـــسألة وبموافقـــة رأيهم للأحاديث الواردة في ذلك، كما تقدم في مقامات المـــؤمن والكـــافر

ومقاعدهم في الجنة والنار، وكما ورد عن الصادق ﷺ في الحديث الصحيح قال: {كل ميسر لما خلق له، رفعت الأقلام وجفت الصحف }[1].

والحقيقة أن القدرة متحققة في الخير والشر، فلا معنى لتفسير التوفيق بمعنى خلق القدرة على الطاعة إلا إذا انصرف إلى الطاعة، فإن انصرف إلى الطاعة زال الإشكال، إذ التوفيق إلى الطاعة تيسير ونصرة، فالأشاعرة أجملوا والماتريدية فصلوا، والتفصيل في هذا المقام ألزم، ولذا رأينا تعريف التفتازاني وتعريف علم الهدى أبي منصور الماتريدي التوفيق بمعنى اللطف أو الهداية أولى، وعندها ليس ثمة خلاف إلا كما ذكرنا خلاف في المفهوم واتفاق في المضمون، والله أعلم.

---

(١) رواه الإمام مسلم من طريق جابر بن عبدالله قال: جاء سراقة بن مالك قال يا رسول الله بيّن لنا دينا كأنّا خلقنا الآن، فيما العمل اليوم ؟ أفيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير أم فيما نستقبل ؟ قال: (بل فيما جفت به الأقلام وجرت به المقادير) قال: ففيم العمل ؟ فقال: (اعملوا فكل ميسر)، [كتاب القدر حديث رقم: ٢٦٤٨].

- ومن طريق عمران بن حصين قال: قيل يا رسول الله أعُلم أهل الجنة من أهل النار ؟ قال فقال: (نعم)، قال قيل: ففيم يعمل العاملون ؟ قال: (كل ميسر لما خلق له)، [حديث رقم: ٢٦٤٩].
- ورواه الإمام البخاري عن عمران بن حصين بلفظ الإمام مسلم، باب قول الله تعالى (ولقد يسرنا القرآن للذكر)، [حديث رقم: ٧١١٢].
- وروى البخاري من طريق علي ﷺ عن النبي ﷺ أنه كان في جنازة، فأخذ عودا، فجعل ينكت في الأرض، فقال: (ما منكم من أحد إلا كتب مقعده من النار أو من الجنة) قالوا ألا نتكل ؟ قال: (اعملوا فكل ميسر وقرأ " فأما من أعطى واتقى .... " الآية)، [حديث رقم: ٧١١٣].

الفريدة السادسة عشرة
في بيان التكليف بما لا يطاق

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن التكليف بما لا يطاق من الله تعالى لا يجوز كما في "التوضيح" للصدر العلامة [صدر الشريعة الأصغر]، "والعمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي[1]، "والمسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام.

وذهب الشيخ [أبو الحسن] الأشعري وجمهور أصحابه إلى أن التكليف بما لا يطاق جائزٌ، كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] "والمسايرة" [للإمام ابن الهمام] "والتبصرة" [للإمام أبي المعين النسفي].

تحرير محل النزاع على ما أفاده صاحب "التلويح في كشف حقائق التنقيح في الأصول" [لسعد الدين التفتازاني]، أن ما لا يطاق إما أن يكون ممتنعا لذاته، كقلب الحقائق مثلاً، فالإجماع منعقد على عدم وقوع التكليف به، وإما أن يكون ممتنعاً لغيره، بأن يكون ممكناً في نفسه، ولكن لا يجوز وقوعه من المكلف لانتفاء شرط أو وقوع مانع، كبعض تكاليف العصاة والكفار، فهذا من المتنازع فيه، بمعنى أن مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق حتى يكون التكليف الواقع به تكليفا بما لا يطاق أم من قبيل ما يطاق؟

---

(١) الكتاب هو عمدة العقائد في الكلام، وقد شرحه المصنف نفسه في كتاب آخر سماه الاعتماد في شرح العمدة [تقدم].

احتج مشايخ الحنفية بأن التكليف إنما يتصـــور في أمر لو أتي به يثاب به، ولو امتنع عنه يعاقب عليه، وذلك إنما يكون فيما يمكن إتيانه لا فيما لا يمكن إتيانه، وبأن قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]، صريح في أن التكليف به غير واقع.

واحتج مشـــايخ الأشاعرة بأنه لا يقـــبح من الله شيء ﴿ يَفْعَلُ مَا يَشَآءُ ﴾[2] و ﴿ يَحْكُمُ مَا يُرِيدُ ﴾[3] كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي]، وبقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[4] إذ لو لم يجز ذلك لم يكن للاستعاذة منه معنى، وبقـــوله تعـــالى: ﴿ أَنۢبِـُٔونِى بِأَسْمَآءِ هَٰٓؤُلَآءِ﴾[5] فإنه تعالى أمر بالإنباء مع أهم ليسوا بعالمين، فيكون تكليفا بما لا يطاق؛ كما في [الاعتماد] شرح "العمدة" [كلاهما لحافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي]، وبأنه تعالى أمر بالإيمان في من علم أنه لا يؤمن، فيمتنع أن يؤمن، وإلاَّ ينقلب علمه تعالى جهلاً، تعالى الله عن ذلك علوا كبيراً.

---

(١) سورة البقرة (الآية ٢٨٦).

(٢) سورة آل عمران (الآية ٤٠).

(٣) سورة المائدة (الآية ١).

(٤) سورة البقرة (الآية ٢٨٦).

(٥) سورة البقرة (الآية ٣١).

قلت تحرير المسألة: اتفق الأشاعرة والماتريدية في هذه المسألة أن الله سبحانه وتعالى لا يكلف العبد فيما لا يطاق، إلا أن الأشاعرة حملوا التكليف على الجواز لا على الوجوب، و لم يرتض السادة الماتريدية ذلك، والصواب في هذه المسألة مع السادة الأشاعرة موافقة لنصوص الكتاب والسنة الواردة والمفسرة لذلك، كما قال الله تعالى: ﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾[١]، فالله سبحانه وتعالى لا يرضى لعباده الكفر ولكن أراده لهم، وتبين في ذلك أن الإرادة إرادتان: إرادة شرعية وإرادة كونية، فالإرادة الشرعية موافقة للرضى والأمر فهو سبحانه لا يرضى لعباده الكفر ولا يأمرهم به ولا يريده لهم شرعاً وإن يؤمنوا يرضه لهم، بعكس الإرادة الكونية الموافقة للعلم الإلهي أزلاً، فهو لا يريد للكافر الكفر شرعاً و لم يأمره به و لم يرضه له، ولكن أراده كوناً، فكتب ذلك في اللوح المحفوظ بعلمه السابق أزلاً، كتب حيث لم يظلم لعدم جبر المكلف على ذلك.

ولا يُرى التوفيق أو عدمه إلا بالتقاء الإرادتين مفسراً من قوله ﷺ: {كل ميسر لما خلق له رفعت الأقلام وجفت الصحف }[٢] والعبرة بالخواتم، فالله سبحانه وتعالى أراد الهداية لأبي جهل وفرعون شرعاً و لم يرد لهم الهداية كوناً، أي أراد لهم بقدرة التخيير و لم يرد لهم التوفيق بقدرة

(١) سورة الزمر (الآية ٧).

(٢) الحديث تقدم تخريجه.

التسيير، ولا يتحقق التوفيق في التخيير إلا بما يترتب على التوفيــق في إرادة التسيير، ولا يعلم ذلك المعنى إلا بالخواتم لذا قال ﷺ: {كل ميسر لما خلــق له}، والواقع أن الأشاعرة حملوا تكليف ما لا يطاق على جوازه عقــلاً لا شرعاً فقال بعضهم نظماً:

يجوز عقلاً مـــا بـــشرع امتنـــع * كأن نرى اليوم العلي أو أن يقع
تكليفنا بغير مـــــا في الوســـع * ما منع هـــذين بغـــير شـــرع

* * *

الفريدة السابعة عشرة
في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب المشايخ من الحنفية إلى أن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً، كما هو المفهوم من "تعديل العلوم" [لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله] والمصرح به في "شرح الجوهرة" [للإمام إبراهيم اللقاني] وحاشية "تغيير التنقيح" [لأحمد ابن سليمان المشهور بابن كمال باشا].

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم، فالفعل الإلهي التابع له حكمة يجوز عندهم أن يتبعه غيرها، وأن لا يتبعه حكمة أصلاً، فبهذا الوجه يتقرر الاختلاف، كما هو المصرح به في "الشرح الكبير والصغير للجوهرة" للإمام إبراهيم اللقاني، "والتبصرة" لأبي المعين النسفي، والمستفاد من "شرح العقائد" [النسفية] للجلال محمد بن أسعد الدواني والحاشية الخلخالية.

استدل مشايخ الحنفية بأنه لو لم تكن لازمة [أي الحكمة] بالمعنى المذكور لأفعاله تعالى، سواء كان فعل إيجاد أو فعل ترك، لجاز أن يكون فعل من أفعاله تعالى خالياً عن الحكمة، فيلزم جواز العبث في بعض أفعاله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

واستدل بعض مشايخ الأشاعرة بأنه لا يتصور الحكمة في بعض أفعاله، كتخليد الكفار في النار وخلق الحيات والعقارب في هذه الدار.

قلت تحرير المسألة: فقد تحرر في هذه المسألة أن الماتريدية قالوا: إن أفعاله تعالى تترتب عليها الحكمة على سبيل اللزوم، بمعنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً، وهو الراجح في هذه المسألة وقد أخذ به جل أئمة الأشاعرة.

وأما ما نقل عن بعض مشايخ الأشاعرة من أن الحكمة في أفعاله تعالى على سبيل الجواز وعدم اللزوم كالفعل الإلهي التابع له حكمة يجوز عندهم أن يتبعه غيرها وأن لا يتبعه حكمة أصلاً، كما هو المصرح به في الشرح الكبيز والصغير للجوهرة للإمام اللقاني، وغيرهما، معللين ذلك بأن لله أفعالاً لا يتصور لها الحكمة كتخليد الكفار في النار وخلق الحيات والعقارب في هذه الدار، فقد رد الماتريدية على ذلك أن عدم إطلاع العقول عليها لا يعني انتفاء الحكمة منها لقصور عقولنا عن إدراك ذلك، وخلق الله الشر ليتعوذ منه، والإيلام ليصبر عليه لنيل الثواب على سبيل المثال.

والواقع أن الماتريدية قد أصابوا في هذه المسألة و لم يخالف بعض الأشاعرة الصواب إلا إذا فهم من كلام بعض الأشاعرة أنهم عنوا بذلك معنى عدم جواز الانفكاك تفضلاً لا وجوباً إذ لا يجب على الله في أصلهم شيء، إلا في ما صاروا إليه من تجريد الحكمة عن تعذيب الله الخلائق في النار وخلق الحيات والعقارب في هذه الدار، فهو قياس فلسفي باطل لأن عقاب الكافر في النار رحمة من الله به

لإماتة كفره، وذلك بحسب دركات الكفر فيه، ولذا جرى الخلاف في هـــذه المسألة هل الكافر مخلد في النار أم لا ؟ وأكثر أهل العلم على أن الكافر مخلد في النار، كما اختلف في صاحب الكبيرة المصر عليها هل هو مخلد في النار أم لا ؟ وأكثر أهل العلم أنه ليس مخلدا فيها، لأن الله يقتص منه بذلك العقاب حتى يميت بذلك العقاب فيه تلك النـــزعة الكفرية فكأن ذلك العقاب بمثابة الزاجر والرادع لتلك النـــزعة، إذاً فعقاب الحق سبحانه وتعالى لم يتجرد من الحكمة، فسبحان الله أحكم الحاكمين.

أما خلق الحيات وغيرها من الدواب والحشرات فهو منطوق الحكمـــة عينها، إذ ثبت بدليل العلة الغائية أن ما من شيء خلقه الله سبحانه إلا ولـــه وظيفة يؤديها ودور ينهض به، يتكامل في سياقه مع غيره لتتحقق في المحصلة عمارة الكون.

فرأي الماتريدية رحمهم الله أقرب لمنطوق الآيات البينات مـــن كتـــاب الله وأحاديث سيدنا رسول الله ﷺ من أن الله سبحانه لم يخلق شيئاً عبثاً، **والله أعلم**.

* * *

الفريدة الثامنة عشرة

في أن الحكمة هل هي صفة أزلية أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله :

ذهب مشايخ الماتريدية إلى أن الحكمة بمعنى إتقان العمل وإحكامه صفة أزلية لله تعالى.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أنها بمعنى إتقان العمل وإحكامه ليست صفة أزلية له تعالى، كما في "العمدة" [وشرحه] الاعتماد، كلاهما لحافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي الحنفي، "وشرح عقيدة الإمام الطحاوي" لأبي المحاسن على بن إسماعيل القونوي، "وشرح الفقه الأكبر" للشيخ علي القاري.

استدل مشايخ الحنفية بأن الحكمة بهذا المعنى لازمة للتكوين، وأزلية الملزوم تستلزم أزلية لازمه، فالقول بأزلية الملزوم وعدم القول بأزلية لازمه تناقض صريح.

احتج من طرف الأشاعرة بأن التكوين نسبة[1]، وهي حادثة، وإتقان العمل [وهو محض الحكمة] لازم لهذه النسبة، وحدوث الملزوم يستلزم حدوث لازمه، فتكون الحكمة حادثة، ولا يصح أن تكون صفة أزلية.

---

(١) وذلك على طريقتهم في كون الفعل نسبة حادثة وليس بصفة قديمة، وإنما الصفة القديمة المؤثرة عندهم في الإيجاد هي القدرة [تقدم].

قلت تحرير المسألة: لا شك أن الخلاف في هذه المسألة مترتب على الفريدة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله تعالى، وعلى الفريدة العاشرة في بيان صفة التكوين، لما تترتب عليه من الحديث عن صفات الذات وما جرى الخلاف حولها من إثبات الماتريدية للتكوين واعتبارها صفة تؤثر في الإيجاد وفق صفة القدرة، وعدم إثبات الأشاعرة لصفة التكوين وإثبات صفة القدرة واعتبار التكوين مظهراً من مظاهرها.

وقد ترتب على هذا الخلاف، الخلاف الوارد في هذه الفريدة في أن الحكمة هل هي صفة أزلية لله تعالى أم لا ؟ والصواب ما جنح إليه الماتريدية كما هو الظاهر في أدلتهم بأن أزلية الملزوم تستلزم أزلية اللازم، فالتكوين ملزوم والحكمة لازمة، فما دام التكوين أزلياً فالحكمة أزلية.

وعند الإمام الأشعري رحمه الله إن أريد بالحكمة العلم فهي أزلية وإن أريد بها الفعل فلا تكون أزلية لحدوث الفعل عنده وهي لازمه، إذ الفعل عنده حادث وكذا التقرير عند أتباعه كما مرَّ.

والذي يبدو أن الأشاعرة عندما يجنحون إلى الإجمال ويلحقون الحكمة بعموم الصفات فإنهم يعتبرونها قديمة، لقدم الصفات من قدرة وإرادة وعلم وكلام وغيرها: أما عندما يراد بالحكمة ناتج القدرة وهي الفعل، فإنها تكون حادثة، لحدوث الفعل عندهم الذي هو عين المفعول، وعندها فالحكمة هي

عين ظهور المفعول في صورة دون سواها، وفق المشيئة الإلهية القديمة وهي مشيئة لا تفارق الحكمة بحال.

أما الماتريدية فقد جنحوا إلى التفصيل وألحقوا الحكمة بصفة الفعل الذي هو التكوين على قولهم، وبما أن التكوين قديم فالحكمة قديمة للتلازم بينهما، فأشبه هذا إلحاق الأشاعرة الحكمة بصفة القدرة وفق المشيئة، وكلام الماتريدية هنا أشمل حيث إن التفصيل في هذا المقام ألزم لحتمية لزوم الفعل الإلهي للحكمة دون إيهام، وحتى يتسنى لنا التمييز بين الفعل الإلهي وسواه، ولتتجلى أمامنا أثر نعمة الله سبحانه في المكونات وعموم فضله وبديع صنعه.

وقد فاض القرآن بالأدلة التي تثبت أن الحكمة لله تعالى في كل أمر خيراً كان أو شراً، قال جل جلاله: ﴿أَلَيْسَ ٱللَّهُ بِأَحْكَمِ ٱلْحَٰكِمِينَ﴾[1] وقال أيضاً: ﴿حِكْمَةٌۢ بَٰلِغَةٌۖ فَمَا تُغْنِ ٱلنُّذُرُ﴾[2] ومعنى أحكم الحاكمين أي: أعدل العادلين، ومعنى حكمة بالغة أي: بلغت حتى نفذت في كل أمر بحيث لم يدرك كنهها إلا هو سبحانه.

* * *

---

(١) سورة التين (الآية ٨).

(٢) سورة القمر (الآية ٥).

الفريدة التاسعة عشرة

في أن الخلف بالوعيد، هل يجوز في حقه تعالى أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أنهُ يمتنع تخلف الوعيد، كما يمتنع تخلف الوعد، كما في "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي، "والشرح الكبير" للإمام إبراهيم اللقاني "وشرح الفقه الأكبر" للشيخ علي القاري.

وذهب المشايخ من الأشاعرة إلى أن العقاب عدل أوعِد به العاصي، وله أن يعفو عنه، لأن الخلف في الوعيد لا يعد نقصاً، كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه [لعلي بن محمد الجرجاني] الشريفي، "والتفسير الوسيط" للإمام [علي بن أحمد] الواحدي[1]، "وشرح الجوهرة" للإمام إبراهيم اللقاني.

---

(١) هو الإمام المفسر علي بن أحمد بن محمد الواحدي النيسابوري الشافعي أبو الحسن، مفسر، نحو، لغوي، فقيه، شاعر، مؤرخ له تصانيف كثيرة، منها: البسيط في التفسير في نحو (١٦) مجلداً، كتاب المغازي، التحبير في شرح أسماء الله الحسنى، تفسير النبي ﷺ، شرح ديوان المتنبي، كتاب الدعوات، نفي التحريف عن القرآن الشريف، الإغراب في الإعراب، أسباب نزول القرآن، توفي رحمه الله في نيسابور سنة (٤٦٨هـ).

احتج مشايخ الحنفية بأن الخلف في الوعيد تبديل للقول، وقد قال الله تعالى: ﴿ مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾[1] وبأنه يلزم جواز الكذب على الله في وعيده، وقد قام الإجماع على تنزه خبره عنه.

واحتج مشايخ الأشاعرة بعموم الآيات الواردة في العفو عن المعاصي ما عدا الشرك، كقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَغْفِرُ ٱلذُّنُوبَ جَمِيعًا ﴾[3]، وبأن الوعد حق العباد، إذ ضمن لهم إذا فعلو ذلك أن يعطيهم كذا وكذا، والوعيد حقه على العباد، فإن شاء عفا وإن شاء أخذ؛ كما في "شرح [العقيدة] العضدية" لجلال الدين [محمد بن أسعد] الدواني.

قلت تحرير المسألة: قد اتضح بعد عرض أدلة الفريقين اتفاق الفريقين على عدم تخلف الوعد (البشارة)، لأن الوعد حق العبيد على الله، مع الاعتقاد بأن العبيد ليس لهم حق يجب على الله أداؤه لهم، وهذا الحق حق الله على نفسه كما في قوله سبحانه: ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّٰتُ ٱلْفِرْدَوْسِ نُزُلًا ﴾[4].

---

(١) سورة ق (الآية ٢٩).

(٢) سورة النساء (الآيتان ٤٨، ١١٦).

(٣) سورة الزمر (الآية ٥٣).

(٤) سورة الكهف (الآية ١٠٧).

وأما حقه على نفسه فحق لا يتبدل ولا يتغير ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[1].

وجرى الخلف في تخلف الوعيد (النذارة)، فالماتريدية يرون أن الوعيد لا يتخلف كما قد مر في الوعد، واعتبروا أن تخلف الوعيد نقص، والنقص غير متصور في حضرة الحق سبحانه، مستدلين بقول الله تعالى كما تقدم: ﴿مَا يُبَدَّلُ ٱلْقَوْلُ لَدَىَّ وَمَآ أَنَا۠ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾.

ويرى الأشاعرة كما تقدم بأن الوعد حق العباد إذ ضمن لهم الحق سبحانه أنهم إذا فعلوا الصالحات أثيبوا عليها وإن اقترفوا السيئات عوقبوا عليها، فالوعيد إذاً حقه على العباد فإن شاء عفا وإن شاء عاقب.

والذي يبدو لي أن بين الفريقين اتفاقاً وافتراقاً، اتفاقاً في المعنى واختلافاً في اللفظ، فالماتريدية صوروا المسألة في مقام التقدير، والأشاعرة صوروا المسألة في مقام التدبير، وكلا الفريقين على حقٍ وصواب.

فالماتريدية لا ينفون عفو الله مع اعتقادهم أن الوعيد لا يتبدل وأنه لو صدق عليه الوعيد بالإرادة الكونية لما تحقق العفو شرعاً، فالعبرة بالخواتم لا ما جرى بينهما من سعادة أو شقاوة.

---

(١) سورة ق (الآية ٢٩).

والأشاعرة حينما يقولون بالخلف في الوعيد لا يعنون به الوعيد الأزلي (الإرادة الكونية) ولكن يعنون به الخلف في التدبير، ورأي الأشاعرة أرجح في هذه المسألة من رأي الماتريدية، إذ أنه يجمع بين الإرادة والتدبير ويوافق منطوق الشريعة في الحكمة الإلهية في التكاليف الشرعية، والله أعلم.



الفريدة العشرون

في أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولو فعل هل يوصف بالقبح أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولو فعل لكان قبيحاً، فلا يجوز عندنا تخليد المؤمنين في النار والكافرين في الجنة.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن أفعاله تعالى لا توصف بالقبح، ولو فعله لا يوصف به، حتى لو خلد الأنبياء في النار والكفار في الجنة لا يقبح عنده؛ كما في "تعديل العلوم" وشرحه [كلاهما] للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة، و "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد الحنفي] النسفي، و "المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام.

استدل مشايخ الحنفية بأن الحكمة الإلهية تقتضي التفرقة بين المحسن والمسيء، وما يكون على خلاف قضية الحكمة يستحيل من الله تعالى، ولأن تخليد المؤمنين في النار وتخليد الكفار في الجنة وضع الشيء في غير موضعه، وهو مستحيل على الله تعالى.

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن الله تعالى مالك مطلق، فيجوز أن يتصرف كيف يشاء، كما في "العمدة" [لحافظ الدين النسفي الحنفي] وشرحه.

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين واتفاقهما أن الله يفعل ما يريد لا معقب لحكمه، وأنه لا يفعل القبيح ولا يظهر منه تعالى فعل قبح

مهما كان الفعل، جرى الخلاف، في هل ما كان في نظرنا قبيحاً هل يكون عند الله قبيحاً إن فعله ؟.

فتقرير هذه المسألة مترتب على ما تقرر في الفريدة السابعة عشرة في بيان لزوم الحكمة في أفعاله أم لا ؟ وعلى الفريدة التاسعة عشرة في أن الخلف في الوعيد هل يجوز في حقه أم لا ؟ وقد حل الإشكال في هذه الفريدة بين الفريقين من تصور الإرادة والتدبير أي مقام التقدير ومقام التدبير، وما انبنى عليهما في المسألة.

والحقيقة كما يقررها الشيخ زاده رحمه الله تعالى، بأن الخلاف مبني على الخلاف في أن الحسن والقبح هل يثبتان عقلاً أم لا؟ أي: هل هما شرعيان بالمطلق كما قال الأشاعرة ؟ أم هما شرعيان تثبت دلالتهما بالعقل أيضاً كما قال الماتريدية ؟.

فعلى قول الأشاعرة بأن الحسن ما حسنه الشرع والقبيح ما قبحه الشرع وأن لا مدخل للعقل في التحسين والتقبيح، يكون قوله تعالى: ﴿لا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ﴾، هو القاعدة للفصل في هذا المقام، فطالما أن فعل الله مطلق، فكيفما انصرف فهو حسن كله للإطلاق فيه، لأن أفعال الحق غير متقيدة بمتطلبات الرتب، حيث إن خطاب الأفعال بـ (كن) قديم، والقدرة المؤثرة فيها قديمة كذلك، لذا فهي غير مقيدة بالرتب في أطوارها، لأن حقيقة الرتب احتمالية نسبية وحقيقة صفات الحق مطلقة أبدية، فما يكون بالنسبة لرتبة من الرتب قبيحاً، قد يكون بالنسبة لرتبة أخرى حسناً وهكذا، إذ لا يحكم برتبة على رتبة، لأن كل رتبة فصٌّ ومقام، أي مظهر متلائم مع عالمها.

مثال ذلك: كما ورد في الحديث الصحيح[1]، كراهـة الاسـتنجاء بالروث والعظام، لأن الروث طعام دواب الجن والعظـام طعـام الجـن، فالروث والعظام في عالم الحس (أي عالم الجرمية) مستقذر لا قيمة له، أما في عالم الأرواح فيعتبر طعامًا، لذا اعتبر لنا الحق تشخيص القبلة في أي بقعـة كانت ولو أن أمامها مقبرة أو مزبلة أو حانة، إذ أنه لا وجود لهذه الأشياء في عالم المعنى فتبين أن مقام القبلة الحقيقي معنوي روحاني.

وعلى قول الماتريدية بأن الحسن والقبيح شرعيان مدلول عليهما بالعقل، تكون قواعد العدل والحكمة وهي إنزال الأشياء في مواضعها، التي عرفنا بها القرآن وعرفنا بها النبي العدنان ﷺ وآمنت بها عقولنا، محكَّمة في باب فعلـه تعالى، إذ فعله أولى بالحكمة.

وفي المحصلة فالخلاف لفظي في هذا الباب إذ فعله تعالى لا يخرج عـن مقتضى علمه ولا مقتضى إرادته ولا مقتضى قدرته وهي صـفات نافـذة تصدر عن حكمة مطلقة، والله أعلم.

* * *

(١) صحيح مسلم جـ ١/٢٢٤.

الفريدة الحادية والعشرون

في أن العفو عن الكفر هل يجوز عقلاً أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن العفو عن الكفر لا يجوز عقلا؛ كما في "التأويلات" للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي، و"العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي وشرحه.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن العفو عن الكفر يجوز عقلا، كما في "التفسير الكبير" للإمام فخر الدين الرازي، و"كشف الكشاف" ، و"المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام.

استدل مشايخ الحنفية بأن حكمة الله تعالى توجب العقاب على من اعتقد الكفر والتزمه، وأن ليس في الحكمة عفو عن مثله، والذي يدل على أن الحكمة توجب ما ذكرنا، أن الكفر لنفسه قبيح لا يحتمل الإطلاق ولا رفع الحرمة، فعلى ذلك عقوبته لا يحتمل في الحكمة رفعها، والعفو عنها؛ كما في "التأويلات" للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي.

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿إِن تُعَذِّبْهُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِن تَغْفِرْ لَهُمْ فَإِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ﴾[1] حيث ردد بين تعذيب الكفار وبين غفرانه لهم، والدليل السمعي لا يساعد الترديد، فاقتضى ذلك حمله على العفو عن الكفر عقلاً.

وفي "التفسير الكبير" للإمام فخر الدين الرازي في قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِۦ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَآءُ﴾[2]، فنقول: إنّ غفرانه جائز عندنا [يعنى الأشاعرة] وعند جمهور المعتزلة من البصريين، قالوا: إن العقاب حق الله تعالى على الذنب، وليس في إسقاطه على الله تعالى مضرة، فوجب أن يكون حسنا، لكن دل الدليل السمعي في شرعنا أنه لا يقع.

قلت تحرير المسألة: الخلاف في المسألة مبني على أصلين:

الأول: في إن الحكمة، هل هي لازمة في سياق ما يفهمه العقل، أم الشرع؟

(١) سورة المائدة (الآية ١١٨).

(٢) سورة النساء (الآيتان ٤٨، ١١٦).

والثاني: في أن عفو الله عن الكفار هل هو مخالف لمناط الحكمة عقلاً ؟ فالماتريدية قالوا بأن الحكمة في الفعل الإلهي لازمة في سياق ما يفهمه العقل كما مرَّ، وأن عدم تعذيب الكافر مخالف لمناط الحكمة العقلية.

أما الأشاعرة فيرون أنّ الحكمة اللازمة هي في سياق ما دلّ عليه النص والخبر الشرعي، وإن عدم تعذيب الكافر فيه إظهار لجمال العفو الإلهي، وهو جمال يفهمه العقل، وأي غضاضة في ذلك، فإن عذب الله فبعدله، وإن عفا فبفضله.

ومع هذا البيان فإن كلا من الأشاعرة والماتريدية، لا يرون العفو عن تعذيب الكافر واقعاً، فالأشاعرة لا يرون ذلك لورود السمع به، وإن جاز عقلاً، والماتريدية لا يرون ذلك لورود السمع ولمخالفته مقتضى الحكمة عقلاً.

وبعد سرد أدلة الفريقين اتضح أن الكل متفق على أن من مات على الكفر لا يدخل في العفو الإلهي وأن مناط الحكمة الشرعية أو العقلية تقتضي ذلك، حيث إن الحكمة غيب محض يجليه الله سبحانه وتعالى في

خواتم الأمور، كما أوضح ذلك سبحانه وتعالى بقوله: ﴿ فَإِن زَلَلْتُم مِّنۢ بَعْدِ مَا جَآءَتْكُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾[1].

فمقتضى الحكمة يجري في معنى السعادات أو عدمها، كما أشار الحديث الشريف في الهدي النبوي في قوله ﷺ: {وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها}[2].

---

(١) سورة البقرة (الآية ٢٠٩).

(٢) رواه الإمام البخاري من طريق عبد الله بن مسعود قال: حدثنا رسول الله ﷺ وهو الصادق المصدوق فقال: {إن أحدكم يجمع في بطن أمه أربعين يوما ثم يكون علقة مثل ذلك ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يبعث الله إليه ملكا بأربع كلمات فيكتب عمله وأجله ورزقه وشقي أو سعيد ثم ينفخ فيه الروح فإن الرجل ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة وإن الرجل ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار }. كتاب الأنبياء، باب

فقد أوضح الحديث مجرى الحكمـــة في الحـــالتين بحـــسب الإرادة الشرعية أي إرادة التدبير، (شؤون الرتب)، فمقام التدبير هو الذي عناه الأشاعرة بأنه يجوز العفو فيه عن الكفر لمن قضى عمره كافراً يعمل بعمل أهل النار فسبق عليه الكتاب أي بما تقرر في الإرادة الكونيـــة أي إرادة التقدير، فعمل بعمل أهل الجنة فدخلها، وأما ما أراده الماتريدية من عدم العفو عن الكفر فهو حال العبد في مقام التقدير أي الإرادة الكونية الأزلية التي لا تتبدل.

فتحصل مما تقدم أن الخلاف بين الفريقين خلافٌ تأصيلٌ ليس إلا، إذ أن الأشاعرة لا يجوزون عفو الله عن الكافر الذي مات على الكفـــر سمعاً لا عقلاً، كما أن الماتريدية لا يجوزون ذلك لا سمعاً ولا عقلاً، مـــع

قول الله تعالى: ﴿وإذ قال ربك للملائكة أني جاعل في الأرض خليفة﴾، حديث رقم: ٣١٥٤].

* ورواه الإمام مسلم في صحيحه من طريق عبدالله بن مسعود ﷺ أيضاً باللفظ نفسه. [كتاب القدر، باب كيفية الخلق الآدمي في بطن أمه، وكتابة رزقه وأجله وعمله، وشقاوته وسعادته، حديث رقم: **٢٦٤٣**].

أن الجميع لا يمنعون السعادة والعفو عن من قضى عمره كافراً ثم مـــات على السعادة، وكأني بالخلاف خلاف مبني على لوازم أصول كل فريق ليس إلا، والله أعلم.

* * *

الفريدة الثانية والعشرون
في الحسن والقبح العقليين

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها، كما في "التعديل" وشرحه [كلاهما لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله]، "وشرح الوصية" للإمام أكمل الدين البابرْتي(١)؛ وفي "إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي] هكذا في "التبصرة" [لأبي المعين النسفي] "والكفاية" [لنور الدين الصابوني البخاري](٢)، و "الاعتماد" [لحافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي الحنفي].

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يعرف بالعقل حسن شيء من الأشياء ولا قبحه سوى المعنيين، بل إنما يعرف بالشرع؛ كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه للشريفي [الجرجاني]، و "شرح

---

(١) هو الإمام محمد بن محمد البابرتي الرومي الحنفي، أكمل الدين، فقيه، أصولي، فرضي، متكلم، مفسر، محدث، نحوي، بياني [تقدم].

(٢) هو الإمام أحمد بن محمود بن أبي بكر الصابوني البخاري نور الدين، فقيه حنفي متكلم [تقدم].

الوصية" للشيخ الأكمل [البابرتي]، و "شرح العقائد" لجلال الدين الدواني.

تحرير محل النزاع على ما في "تعديل العلوم" [لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله] و "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحيهما، أن الحسن والقبح يقال لمعان ثلاثة:

الأول: ما كان صفته صفة كمال فحسنٌ، وما كان صفته صفة نقصان فقبيح.

والثاني: ما وافق الغرض فهو حسن، وما خالفه فهو قبيح، ولا نزاع في هذين المعنيين يدركهما العقل، ولا تعلق لهما بالشرع.

الثالث: ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل يسمى حسنا، وما يتعلق به الذم في العاجل والعقاب في الآجل يسمى قبيحاً.

وإن أريد به ما يشمل أفعال الله تعالى اكتفي بتعلق المدح والذم وترك الثواب والعقاب، يعني: أن الحسن والقبيح، بمعنى أنه يثاب فاعله أو يعاقب فاعله لا يمكن في أفعاله تعالى، فالاختلاف في الحسن والقبح، بمعنى المدح والذم عاجلاً، فعندنا معاشر الحنفية يثبتان بالعقل، وعند الشيخ الأشعري وتابعيه لا يثبتان به بل بالشرع.

استدل مشايخ الحنفية بأن تصديق أول إخبارات من ثبتت نبوته واجب عقلاً، لأنه لو كان واجباً شرعاً لتوقف على آخر بنص آخر يوجب تصديقه، فالنص الثاني إن كان وجوب تصديقه بنفسه لزم توقف الشيء على نفسه، وإن كان بالنص الأول لزم الدور، وإن كان بنص ثالث لزم التسلسل؛ فثبت أن بعض الأفعال منا واجب عقلاً، وكل واجب عقلاً فهو حسن عقلاً، لأن الواجب العقلي أخص من الحسن العقلي، إذ الواجب العقلي ما يحمد على فعله ويذم على تركه عقلاً، والحسن العقلي ما يحمد على فعله عقلاً، فكل واجب عقلاً حسن عقلاً، فلزم من ذلك أن يكون ترك التصديق حراماً عقلاً، فيكون قبيحاً عقلاً، وإن وجوب تصديق النبي عليه السلام موقوف على حرمة كذبه، فإنه لو جاز كذبه لما وجب تصديقه، وحرمة كذبه عقليةٌ، إذ لو كانت شرعية لتوقفت على نص آخر، وهو أيضاً مبني على حرمة كذبه؛ فإما أن يثبت بذلك النص، فيتوقف على نفسه، أو الأول فيدور، أو بثالثٍ فيتسلسل؛ والحرمة العقلية تستلزم القبح العقليَّ، ويلزم من ذلك أنْ يكون صدقه واجباً عقلاً.

وقدْ أجمل الصدر [الأصغر عبيد الله] العلامة في "التعديل" دليل الحسن والقبح العقليين، حيث قال: وجوب تصديق النبي ﷺ وحرمة

الكذب عليه، لو كانا شرعيين لدار، لأن وجوب تصديق النبي عليه السلام إن كان متوقفاً على الشرع يلزم الدور، لأن ثبوت الشرع متوقف على وجوب تصديق النبي ﷺ، وإن حرمة الكذب إن كانت متوقفة على الشرع يلزم الدور أيضاً، لأن ثبوت الشرع يتوقف على حرمة الكذب، لأن الشرع إنما يثبت إذا علم أن الكذب حرام عليه [أي على النبي ﷺ]، وهو معصوم عن الكذب، فيكونان عقليين، فيكون تصديق النبي ﷺ حسناً عقلاً والكذب قبيح عقلاً، لأن كل ما هو واجب عقلاً فهو حسن عقلاً، وكل ما هو حرام عقلاً فهو قبيح عقلاً، فوجب أن لا بد من الاعتراف بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها منا عقلاً، وكذا من الله تبارك وتعالى، أي لا بد من الاعتراف بحسن بعض الأفعال وقبح بعضها عقلاً، إذ لو جاز الكذب وخلف الوعد من الله تعالى لارتفعت الشرائع، ولا يقع الوثوق بما وعد.

وبأن كون الحسن والقبح عقليين عند الأشعري، بمعنى الكمال والنقصان، يوجب اعتراف كونهما بمعنى المدح والذم عقليين، لأن كل ما هو كمال أو نقصان عقلاً يحمد أو يذم عقلاً، فالاعتراف بذلك اعتراف

بهذا؛ كما في "التعديل" [لصدر الشريعة عبيدالله] يعني: أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لأجله، والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لأجله؛ والقول بالملزوم قول باللازم، وإنكار اللازم إنكار لملزومه، فيكون القول بالملزوم والإنكار للازمه متناقضين جداً، فمن هذا قال بعض الأفاضل في "حاشية المقدمات التوضيحية" : إن صاحب "التلويح" [سعد الدين التفتازاني] ظنَّ أن صاحب "التوضيح" [صدر الشريعة الأصغر عبيدالله في شرحه له] إنما ادعى التناقض في كلام الأشعري لاعترافه بأن الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقصان يعرفان عقلاً؛ فتعجب من ذلك، و لم يتنبه أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لأجله، والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لأجله، والقول بالملزوم قول باللازم، وإنكاره إنكارُه، فيكون القول بالملزوم وإنكار اللازم متناقضين، فهذا إنما نشأ من الاكتفاء بما ظهر له في النظرة الأولى والاستهانة بتصرفاته.

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن الحسن والقبح لو كانا عقليين لكانا لذات الفعل، أو لجزئه، أو لصفة لازمة لذاته، أو لجزئه و لم يتبدلا، لأن ما كان بالذات يدوم بدوام الذات، ولا يختلف، والتالي باطل لحسن كذب

فيه إنقاذ المظلوم من الظالم وقبح صدق فيه إمداد الظالم على ظلمه للمظلوم كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي].

قلت تحرير المسألة: بعد اتفاق الفريقين على المعنيين المتقدمين واختلافهما حول المعنى الثالث وهو ما يتعلق به المدح في العاجل والثواب في الآجل، أي مسألة الحسن والقبح بمعنى أنه يثاب فاعله أو يعاقب عليه تاركه، فبعد سرد أدلة الفريقين اتضح أن رأي الأشاعرة أرجح من رأي الحنفية، بعد أن تبين مراد الحنفية من مسألة الحسن والقبح بأن العقل يدرك حسن بعض الأشياء وقبح بعضها.

وقد فسر الإمام الأشعري وكبار شيوخ المذهب معنى هذا الإدراك في أدلتهم التفصيلية أن الحسن بمعنى الكمال يستلزم لحوق المدح لأجله لا لذاته، والقبح بمعنى النقصان يستلزم لحوق الذم لأجله لا لذاته، ومعنى (لأجله) أي لما يضاف إليه،أي أن كسب العبد هو كسبه، حيث يوجب اتصافه بالمقدور، إذ قدرته تؤثر في الاتصاف، واختلاف النسب والإضافات، ككون الفعل طاعة أو معصية، حسنة أو قبيحة، فكل منهما مبنية على الكسب لا على الخلق، إذ خلق القبيح ليس قبيحاً، وإنما القبيح الاتصاف به وقصده.

فالمقصود أنه ليس في الصفات حسنة كانت أم قبيحة قصور، لأنها استمدت صفاتها من الواصف، ولكن القصور في مجلاها باعتبار تكوين كل مجلى بحسب ما قدر الله له بمقتضيات الرتب، فيعتبر قاصراً بالنسبة للكمالات، لا بحقيقة التكوين، حيث إن الله أحسن كل شيء خلقه، وبدأ خلق الإنسان من طين، ولو أن الطين قاصر في مجلاه عن النور، لكنه كامل في تكوينه في عالم الظهور، ولذا فضل الله آدم على من سواه.. لا بطينته ولكن بما خص الله به هذه الخلقة الطينية من الصفات والمزايا العظام التي استطاعت تلك الخلقة على استيعاها وتأدية مراد الحق منها على الوجه المراد منه سبحانه، وهنا يكمن سر التفضيل في حكمة الإجمال والتفصيل في مقامات الرتب وظلالها في الوجود كل بحسب مرامه المرقوم له في القدرة والإرادة والمشيئة فسبحان من أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين ... ! فالإنسان آية من آيات الحق سبحانه وتعالى لأن الإنسان مظهر الحق الأعظم في تفاعلات الرتب التي برزت من العين بالغين ومن التعين بالتأين في جميع الأشياء، فجميع الأشياء الحسية أصولها نورانية روحانية لم تدخل بها المتضادات إن كان بالأنوار الصرفة أو انعكاسات الأنوار التي تخلقت منها النار، أعني الملائكة والجان إلا

الإنسان، فإن الحق حينما قال في الآية المتقدمة أحسن كل شيء خلقه وبدأ خلق الإنسان من طين، فالواو عطف بيان إذ أن الإنسان يدخل في الخليقة بأصوله النورانية، كما وتضاف إليه أقصى درجات الظلمانية الناجمة عن الجسمانية الجرمية المتمثلة في الطين (الحمأ المسنون) لأن الإنسان خلق فريد في المخلوقات يجمع بين المتضادات يحكي ظاهرة التعين والتأين المتمثلة في الصفات والأسماء، لأن الإنسان مظهر الحق الأعظم في الشؤون، البطون منها والظهور، لذا فهو مظهر أعظم وآية من آيات الحق في اجتماع النقيضين من حسن وقبح لأجله لا بذاته، بمقتضيات الحكمة الإلهية في تقابل القدرتين الخير والشر وانتصار كل منهما بحسب الاعتبار، بمقتضيات القدرة والمشيئة وتخصيص الإرادة، بما يتفق مع العدل الإلهي في تلك المجاهدة بحسب تهيؤ ماهية كل منهما لقبول الخير أو الشر، بتقدير الإرادة العلية ﴿وَمَا ظَلَمَهُمُ اللهُ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ ، لأن التهيؤ للخير أو الشر أودعه الله في الشؤون وأنزل حكمه، فكلٌ أفيض عليه بملكة الاستعداد بحسب تهيئه، رفعت الأقلام وجفت الصحف.

قال الشيخ ابن أبي جمرة في بهجة النفوس، وقد حصل التخصيص لأهل الدارين، الجنة والنار، بمقتضى الإرادة الربانية لا بموجب الأعمال البدنية، لكن بقي للحكمة معنى لطيف وهو أن الأعمال دالة على المآل. كما هو العنوان دال على صاحب الكتاب وعلى ما بداخله، والإنسان ميسر لها، يشهد لذلك قوله عز وجل في كتابه: ﴿فسنيسره لليسرى...... فسنيسره للعسرى﴾.

وقول زيد الخير لرسول الله صلى الله عليه وسلم: لتخبرني يا رسول الله ما علامة الله فيمن يريده وما علامته فيمن لا يريده ؟، فقال: كيف أصبحت يا زيد؟ قال: أصبحت أحب الخير وأهله وإن قدرت عليه بادرت إليه، وإن فاتني حزنت عليه، وحننت إليه، قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: ((تلك علامة الله فيمن يريده، ولو أرادك بغيرها لهيئاك لها)) [1].

* * *

---

(١) بهجة النفوس، جـ ١٢٢/٤و ١٢٣.

الفريدة الثالثة والعشرون

في أن الإيمان بالله عز وجل هل وجب بالعقل أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله تعالى:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أنه تعالى لو لم يبعث للناس رسولاً لوجب عليهم بعقولهم معرفة وجوده تعالى وَوَحَدَتُه واتصافه بما يليق به من الحياة والعلم والقدرة وغيرها، وكونه محدثاً للعالم؛ كما هو المشهور عن الإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان رحمه الله]، والمستفاد من "التأويلات" للإمام علم الهدى أبي منصور الماتريدي، والمصرح به في "شرح الوصية" لأكمل الدين [البابرتي][1]، وفي "إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي]؛ هكذا صرح الحاكم الشهيد[2] في "المنتقى"،

---

(١) الإمام محمد بن محمد بن محمود البابرتي [تقدم].

(٢) هو الإمام محمد بن محمد بن أحمد المروزي أبو الفضل البلخي السلمي، الشهير بالحاكم الشهيد، كان من الوزراء، وهو فقيه من أكابر فقهاء الحنفية، محدث، شاعر، سمع الكثير، وجمع وصنف، من تصانيفه: الغرر في الفقه، الكافي في الفروع، المستخلص من الجامع في الفروع، المنتقي في الفروع، مات شهيداً سنة (٣٣٤هـ).

والناطفي[1] في "الأجناس"، وأبو زيد[2] في "التقويم"، ونور الدين [أحمد ابن محمود الصابوني] البخاري[3] في "الكفاية" .

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أنه لا يجب إيمان ولا يحرم كفرٌ قبل البعث، فيعذر الناشيء في الشاهق الذي لم تبلغهُ الدعوة، كما هو المصرح به في "شرح الوصية" للشيخ الأكمل [البابرتي]، و "المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام؛ والمستفاد من "التلويح" [لسعد التفتازاني] .

---

(١) هو الإمام أحمد بن محمد بن عمر الناطفي، أبو العباس الطبري، الحنفي، (وناطف نوع من الحلوى)، فقيه له تصانيف منها: الأجناس في الفروع، والروضة، والواقعات، والهداية وكلهما في فروع الفقه الحنفي، وله ثواب الأعمال، وجمل الأحكام في الحديث ومختصره، توفي بالري سنة (٤٤٦هـ).

(٢) هو الإمام عبدالله بن عمر بن عيسى الدبوسي البخاري، أو زيد، فقيه، أصولي، واضع علم القواعد الفقهيه، ولي القضاء، من تصانيفه النافعة، تأسيس النظر في اختلاف الأئمة، تقويم الأدلة [وهو الكتاب المشار إليه أعلاه]، كتاب الأسرار، والأنوار في الأصول، وكتاب الأمد الأقصى، وغيرها، توفي ببخاري سنة (٤٣٠هـ).

(٣) تقدمت ترجمته.

وفي "إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي]: هكذا صـــرح في "الكشف الكبير" .

وقال الإمام السيوطي(١) في رسالة مفردة لأبوي النبي ﷺ: قد أطبق أئمتنا الشافعية من أهل الكلام والأصول على أن من مـــات و لم تبلغـــه الدعوة يموت ناجياً.

---

(١) هو الإمام الجليل عبدالرحمن بن أبي بكر السيوطي الخضيري، المصري الـــشافعي، جلال الدين، أبو الفضل، من أعلام علماء الإسلام الكبار، وصف نفسه بالمجتهـــد المطلق في كتابه النفيس (الرد على من أخلد إلى الأرض وأنكر أن الاجتهاد في كل عصر فرض)، وذلك في زمن ساد فيه التقليد وانتشرت مقولات انقطاع ووقـــف الاجتهاد، فكان بذلك مجدد عصره وفق بشارة النبي ﷺ: (إن الله يبعث على رأس كل مائة سنة من يجدد لهذه الأمة أمر دينها)، صنف في شتى العلوم وأكثر، حـــتى بلغت كتبه المئآت، نشأ في القاهرة يتيماً، وقرأ على جماعة من العلماء، ولما بلـــغ الأربعين سنة، اعتزل وخلا بنفسه في روضة المقياس على النيل، وألف فيها أكثـــر كتبه، إلى أن توفي فيها سنة (٩١١هـــ) ودفن خارج باب القرافة، من مؤلفاتـــه الكثيرة: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، المزهر في اللغة، الجامع الصغير في الحديث، والجامع الكبير في الحديث الذي جمع فيه أكثر من عشرة آلاف حديث، حـــسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، الأشباه والنظائر في النحو، الأشباه والنظـــائر في القواعد الفقهية، الإتقان في علوم القرآن، وغيرها كثير...

احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [1]، حيث دلَّ على أن حجة الإيمان تلزم الخلق قبل أن يأتيهم النذير، لأنها لو كانت لا تلزمهم لكانوا في أمن من نزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم النذير، فلا يخوّفون بنزول العذاب بهم قبل أن ينذروا، فلما خُوِّفوا بنزول العذاب بهم قبل أن يأتيهم دلَّ على أن الحجة لازمة عليهم، وأن الله تعالى يعذبهم لتركهم التوحيد؛ وإن لم يرسل إليهم الرسل، كما في "التأويلات" لعلم الهدى أبي منصور الماتريدي.

وبأنه لو كان معرفة الله بذاته وصفاته من قِبَلِ الرسول لكان المنة على جميع الناس في معرفة الله بذاته وصفاته من قِبَلِ الرسول لا من قبل الله تعالى وحده بتركيب الله العقول والتوفيق لاستدلال، و لم يثبت كل ذلك من قبل الشرع.

لكنَّ الحكم بحسن الإحسان وقبح كفرانه مشترك بين جميع العقلاء، وعلة المشترك مشتركة، فلا يكون موقوفا على الشرع لعدم اختصاصه

---

(١) سورة نوح (الآية: ١).

بالشرع، ولا عرفيا ولا عادياً ولا لفرض، لعدم اختصاصه بأهل عرف أو عادة أو فرض، بل ذاتياً للفعل، مدركاً بالعقل، كيف ووجوب التصديق بالرسول وثبوت الشرع عند المكلفين يتوقف على تعريف الله تعالى لهم بتركيب الله تعالى العقول فيهم؛ كما في كتاب "العالم والمتعلم" لإمامنا الإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان].

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً﴾[1] حيث نفى العذاب مطلقاً قبل وصول الشرع، ولو وجب شيء من الأحكام قبله للزم بتركه العذاب قبلهُ، واللازمُ منتفٍ بالنصِّ.

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين تبين أن الخلاف لا يعدو أن يكون خلافاً لفظياً، وذلك بما قرره الإمام الرازي من الأشاعرة في المسألة بقوله: إنه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت الوجوب الشرعي، لأن التأمل في معجزات الشارع لو وجب بالعقل ثبت الوجوب العقلي، ولو وجب بالسمع لزم إثبات الشيء بنفسه، وأنه لو لم يثبت الوجوب العقلي لم يثبت وجوب الاحتراز عن العقاب.

---

(١) سورة الإسراء (الآية ١٥).

وما قرره الشيخ زاده أن المراد (من التكليف بالعقل) لـئلا يكـون حجة أصلاً لا مطلقاً ولا من وجه، كما هو المتبادر من الوقوع في سياق النفي، فيعم أفراد الحجج، فإن العقل دليل إلى الإيمان المجمل والتفصيل إلى الرسل، والعاقل إذا لم ينبه جاز أن يغفل، فكان له نوع حجة.

وما قرره الإمام الماتريدي وعامة مشايخ سمرقند أن وجوب الإيمـان بالله تعالى وتعظيمه وحرمة نسبة ما هو شنيع إليه تعالى عقلي، وأن من لم يبلغه دعوة نبي و لم يؤمن حتى مات هو مخلد في النار، فلا يقال إن مـن مات في زمان الفترة ومن مات في شاهق الجبل و لم تبلغه الدعوة مـات ناجياً.

وقد تبين أن الجميع متفق على أن مطلق الإيمان بالله ثابت عقلاً وليست مهمة الرسل دلالة الخلق على الله بل تعريف الخلق على الله بالطريق المستقيم والعبادة الحقة، وبهذا البيان يستقيم تأويل الآتي من قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾[1] وقوله سبحانه

---

(١) سورة الإسراء (الآية ١٥).

وتعـــالى: ﴿لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةُۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿أَنْ أَنذِرْ قَوْمَكَ مِن قَبْلِ أَن يَأْتِيَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[2].

فقول الإمام الأعظم أبي حنيفة رحمه الله تعالى وعامة أتباعه ينصرف إلى مطلق الإيمان، وهو الإيمان الإجمالي، لأهم وإن قالوا بأن الإيمان بالله ثابت عقلاً وأنَّ من لم تبلغه الدعوة غير ناج من عقاب الله إذا لم يؤمن إجمالاً بعقله، إلا أهم يقولون بأن العقاب لا يشمل فوات تفصيل المعرفة بالله التي من واجب الرسل بياها في حال عدم بياها من قبلهم وهو منطوق قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولاً ﴾، كما أن الإمام الأشعري وأتباعه حينما قالوا بأن الإيمان متوقف على الرسل عنوا بذلك الإيمان الحق من إتباع الطريق المستقيم ومعرفة المـــحجة بالحجة مع عدم إنكارهم الإيمان المطلق بالله عن طريق العقل ونداء الفطرة، وأن الرسل جاءوا دالين غير معرفين على الله، لأن المعـــرفة سابقة بالفطرة وبإشارات العقل الباطني المتجلية بشهود الميثاق في عالم الذر، دلَّ على ذلك قوله تعالى: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ

(١) سورة النساء (الآية ١٦٥).
(٢) سورة نوح (الآية ١).

وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَـٰذَا غَـٰفِلِينَ ﴿١٧٢﴾ أَوْ تَقُولُوٓا۟ إِنَّمَآ أَشْرَكَ ءَابَآؤُنَا مِن قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِّنۢ بَعْدِهِمْ ۖ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ ٱلْمُبْطِلُونَ ﴾ [1]، فالآية صريحة في أن الغفلة عن استحضار هذا الميثاق في الحياة الدنيا إجمالاً، لا يلغي المساءلة أو العتاب في أقل تقدير يوم القيامة، حيث لم تعلق الآية الكريمة ذلك على إرسال رسول وإنما علقته على شهود الميثاق في عالم الذر.

وكما ثبت في قوله تعـالى: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَـٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَـٰنُ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولاً ﴾ [2]، فالأمانة أداء ما أقدرك الله عليه فإن لم تؤد ما أقدرك الله عليه لم تصن الأمانة، ومهمة الرسل جاءت بتعريف الخلق على طريق صيانة الأمانة حتى ترسخ معرفة الله المركوزة في النفس من يوم ألست بربكم في مقام الرضا والقبول.

---

(١) سورة الأعراف (الآية ١٧٢).

(٢) سورة الأحزاب (الآية ٧٣).

الفريدة الرابعة والعشرون
في حقيقة الإيمان

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن الإيمان هو الإقرار والتصديق، بمعنى أنَّ الإقرار شطر منه، ركن داخل فيه، كما هو المنقول عن الإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان رحمه الله]، والمشهور عن أصحابه، كما في "عقائد الإمام الطحاوي" و "بحر الكلام" للإمام [أبي المعين] النسفي، و"المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام، و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري، إلى هذا ذهب الإمام [شمس الأئمة أبو بكر محمد بن محمد] السرخسي، وشيخ الإسلام علي [بن محمد] البزدوي، كما في "التسديد" [لأبي المعين النسفي] وغيره.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن النطق من القادر شرط في الإيمان خارج عن ماهيته التي هي التصديق [وليس بشطر] كما هو المفهوم من "المواقف" [لعضد الدين الإيجي]، والمصرح به في "شرح جوهرة التوحيد" للإمام [إبراهيم] اللقاني، وفي "المسايرة" للإمام [كمال

الدين] ابن الهمام، إلى هذا ذهب علم الهدى أبو منصور الماتريدي، وهو المختار عند جمهور مشايخ الأشاعرة.

استدل مشايخ الحنفية بأن الإيمان لغة هو التصديق، والتصديق كما يكون بالقلب يكون باللسان، فيكون كل من التصديق القلبي والتصديق اللساني ركناً في مفهوم الإيمان، وبقوله ﷺ: { أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله }[1].

---

(١) رواه الإمام البخاري من طريق عبدالله بن عمر أن رسول الله ﷺ قال: {أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحق الإسلام وحسابهم على الله }. [كتاب الإيمان، باب فإن تابوا وأقاموا الصلاة ، حديث رقم: ٢٥].

* ورواه من طريق أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: { أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فإذا قالوها وصلوا صلاتنا واستقبلوا قبلتنا وذبحوا ذبيحتنا فقد حرمت علينا دماؤهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله}، [كتاب أبواب القبلة، باب فضل استقبال القبلة، حديث رقم: ٣٨٥].

* ورواه من طريق أبي هريرة ﷺ قال لما توفي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ وكفر من كفر من العرب فقال عمر ﷺ كيف تقاتل الناس وقد قال رسول الله ﷺ:

وبأن الاحتياط في اعتبار الركنية، والاحتياط أمر لازمٌ سيما في أصل كل أصيل، وبأن الله تعالى ذم المتمكن المعاند أكثر من ذم الجاهل المقصر، فلو لم يكن الإقرار ركنا لازماً لما ذمهُ، كما ذكره بعض أئمة التفسير.

قال الإمام [كمال الدين] ابن الهمام في "المسايرة" في قوله تعـــالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَـٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ ﴾[1] جعل المتكلم كافراً مع أن قلبهُ مطمئنٌ بالإيمان، ولكن عفا عنهُ بالإكراه، وإذا كان كافراً باعتبار اللسان حيث نطق بالكفر يكون مؤمناً باعتباره لاتحاد مورد الإيمان والكفر، إذ لا قائل بتغاير موردهما، وصرح في الآية بإثبات الإيمان

{أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله فمن قالها فقد عصم مني مالـــه ونفسه إلا بحقه وحسابه على الله، فقال والله لأقاتلن من فرق بين الصلاة والزكاة فإن الزكاة حق المال، والله لو منعوني عناقا كـــانوا يؤدونهـــا إلى رســـول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها، قال عمر ﷺ فوالله ما هو إلا أن قد شرح الله صدر أبي بكر ﷺ فعرفت أنه الحق }، [كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة، حـــديث رقـــم: ١٣٣٥].

* وروى الإمام مسلم [الحديث من طريق أبي هريرة وجابر بن عبدالله في عدة أبواب].

(١) سورة النحل (الآية ١٠٦).

للقلب، وبإثبات الكفر له أيضاً، بقوله تعـالى: ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾[1] وبقـــوله: ﴿ وَلَـٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا ﴾[2]، وهو محلٌّ اتفاق بين الفريقين، فوجب كون الإيمان بهما.

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ أُوْلَـٰٓئِكَ كَتَبَ فِى قُلُوبِهِمُ ٱلْإِيمَـٰنَ ﴾[3] وقوله: ﴿ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّۢ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾ حيث دلت الآيات على محلية القلب، فدل على أن الإيمان هو التصديق القلبي فقط.

قلت تحرير المسألة: الراجح في هذه المسألة ما ذهب إليه الأشاعرة من أن التلفظ شرط في الإيمان خارج عن ماهيته وليس بشطر، ودليله جلي في كتاب الله كما يقول سبحانه: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَـٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ ﴾[4].

---

(١) سورة النحل (الآية ١٠٦).

(٢) سورة النحل (الآية ١٠٦).

(٣) سورة المجادلة (الآية ٢٢).

(٤) سورة الحجرات (الآية ١٤).

فقد جعلت الآية القلب محلاً للإيمان، وجعلت الإسلام مظهراً دالاً عليه، والإقرار بالشهادتين ركن من أركان الإسلام كما في حديث: {بني الإسلام على خمس.. ..}[1]، وحديث سؤال جبريل عن الإسلام[2]، فلما كان الإسلام مظهراً دالاً على الإيمان كانت

---

(١) رواه الإمام البخاري من طريق عبدالله بن عمر قال رسول الله ﷺ: {بني الإسلام على خمس شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة والحج وصوم رمضان }. [كتاب الإيمان، باب دعاؤكم إيمانكم، حديث رقم: ٨].

* وفي رواية للبخاري قال: (إيمان بالله ورسوله)، بدل الشهادتين، [كتاب التفسير، باب وقاتلوهم حتى لا تكون فتنه، حديث رقم: ٤٥١٤].

* ورواه الإمام مسلم [في كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام، حديث رقم: ١٦].

* وفي رواية لمسلم قال: (أن يوحد الله) بدل الشهادتين، وفي روايه أخرى قال: (أن يعبد الله ويكفر بما دونه)، بدل الشهادتين. [كتاب الإيمان، باب بيان أركان الإسلام، حديث رقم: ١٦].

(٢) رواه الإمام مسلم من طريق عبدالله بن عمر عن أبيه عمر بن الخطاب قال حدثني أبي قال بينما نحن عند رسول الله ﷺ ذات يوم إذ طلع علينا رجل شديد بياض الثياب شديد سواد الشعر لا يرى عليه أثر السفر ولا يعرفه منا أحد حتى جلس إلى النبي ﷺ فأسند ركبتيه إلى ركبتيه ووضع كفيه على فخذيه وقال يا محمد أخبرني عن الإسلام؟ فقال رسول الله ﷺ: { الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله ﷺ وتقيم الصلاة وتؤتي الزكاة وتصوم رمضان وتحج البيت إن

الشهادتان كذلك، وبناء على ذلك فالشهادتان والإقرار بهما شرط في اعتبار مسمى الإيمان دالٌّ عليه ولا يدخل في حقيقته.

لذا فقد يلتقي الكفر الشرعي مع الإيمان الحقيقي في حالة من رفض الإقرار اللساني وأبطن الإيمان الحقيقي في قلبه فهو كافر شرعاً، مؤمن حقيقة.

استطعت إليه سبيلا، قال: صدقت، قال: فعجبنا له يسأله ويصدقه، قال: فأخبرني عن الإيمان؟ قال: أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وتؤمن بالقدر خيره وشره، قال: صدقت، قال: فأخبرني عن الإحسان؟ قال: أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، قال: فأخبرني عن الساعة؟ قال: ما المسئول عنها بأعلم من السائل، قال: فأخبرني عن أماراتها؟ قال: أن تلد الأمة ربتها وأن ترى الحفاة العراة العالة رعاء الشاء يتطاولون في البنيان، قال: ثم انطلق فلبثت ملياً ثم قال لي يا عمر: أتدري من السائل؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: فإنه جبريل أتاكم يعلمكم دينكم }، [كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام، حديث رقم:٨].

* ورواه الإمام مسلم من طريق أبي هريرة بتقديم السؤال عن الإيمان قبل الإسلام، [حديث رقم: ٩].

* وكذلك رواه الإمام البخاري من طريق أبي هريرة. [كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، حديث رقم: ٥٠].

كما يلتقي الإيمان الشرعي مع الكفر الحقيقي في حالة المنافق الذي يظهر الإقرار اللساني ويبطن الكفر الحقيقي، فهو مؤمن شرعاً كافر حقيقة، وبهذا يتأكد أن الإقرار باللسان شرط في اعتبار الإيمان وفق علم الظاهر، لا حقيقة ولا شطراً ولا ركنا فيه وفق علم الباطن.

ولو كان الإقرار شطراً وركناً وجزءاً من حقيقة ماهية الإيمان لما استحق المنافق الذي أتى بشطر الإيمان الخلودَ في أسفل دركات النار، باعتبار أنه تأتى منه نصف حقيقة الإيمان، ولما قام كذلك مع كتم الإيمان إيمان، وهو منافٍ لقوله تعالى في حق مؤمن آل فرعون: ﴿ وَقَالَ رَجُلٌ مُّؤْمِنٌ مِّنْ ءَالِ فِرْعَوْنَ يَكْتُمُ إِيمَـٰنَهُۥٓ ﴾[1]، ولما نهض كذلك لأبكم إيمان وهكذا... وهو مخالف لصريح ما اعتبرته قواعد الشرع.

فكأني بالماتريدية أقاموا أصلهم في اعتبار الإقرار باللسان شطراً على علم الظاهر المحض باعتبار ما يتراءى للبشر من أحكام، وأما الأشاعرة فقد أقاموا أصلهم في اعتبار أن حقيقة الإيمان هو التصديق الجازم على علم الباطن،

---

(١) سورة غافر (الآية ٢٨).

ومعهم آلة اللغة، إذ الإيمان لغة التصديق، وأما الإقرار باللسان فهو شرط زائد على حقيقة الإيمان ضروري لقيام الإيمان والدلالة عليه حكماً وفق علم الظاهر.

وقد أمر الشارع بتحصيل هذا الشرط كما هو الواضح في الآية التي استدل بها الماتريدية: ﴿ إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُۥ مُطْمَئِنٌّ بِٱلْإِيمَـٰنِ ﴾[1]، فالأشاعرة يرون أن هذه الآية، تدل دلالة صرحية على كون الإقرار اللساني شرطاً في اعتبار الإيمان الظاهري، فالآية اعتبرت أن كفر اللسان في حالة الإكراه مع بقاء القلب مطمئناً بالإيمان، لم يؤثر في إزالة حقيقة الإيمان الحقيقي والباطني شيئاً، ولو كان إيمان اللسان وإقراره جزءاً وشطراً في حقيقة الإيمان، لما جاز هذا الاستثناء، وحال الإنسان أنه يفارق ويترك شطراً من حقيقة إيمانه، ولكان الموت دون بقاء اللسان مؤمناً هو الحكم المقرر شرعاً في حالة الإكراه، ولما سقطت المؤاخذة في حال اطمئنان القلب حيث أوجبت الآية نفسها المؤاخذة على من شرح

---

(١) سورة النحل (الآية ١٠٦).

صدره بالكفر في قوله تعالى:﴿ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا ﴾، أي هو المؤاخذ إذ وافق عندها قلبُه لسان.

وقد أوضحت السنة سبب نزول هذه الآية أن من تلفظ بالكفر وقلبه مطمئن بالإيمان وهو مكره، مقبول إيمانه منفي كفره ولو كفر لسانه بسبب الإكراه.

وعلى التحقيق فالإيمان لا يعدُّ كاملاً إلا بشواهده وآثاره من قول وعمل، فالقول وهو الإقرار بالشهادتين أثر دال على الإيمان ظاهراً وشاهدٌ، وكذلك الأعمال، فهي آثار دالة عليه وشواهد، وإن لم يكن كل من القول والعمل داخلاً في حقيقة مسمى الإيمان إلا أنهما يؤثران في زيادته ونقصانه في قلب المؤمن على ما سيأتي في الفريدة التالية، لذلك أطلق لفظ الإيمان على العمل والقول مجازاً في كثير من النصوص، نقول مجازاً لأن العمل ليس حقيقة في الإيمان وإنما هو أثر من آثاره، بدليل عطف القرآن الكريم في كثير من الآيات العمل على الإيمان: ﴿إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات﴾ والعطف يقتضي المغايرة، ليدل ذلك على أن

الإيمان يجب أن يأخذ بالمؤمن إلى التزام الأقوال والأعمال الصالحة، ولو لم يأخذه إلى ذلك لكان ناقصاً غير كامل.

ومن النصوص التي أتت تدل على أن الإيمان بهذا التفصيل الذي ذكرناه أي تصديق وقول وعمل، ما رواه الإمام ابن ماجه في سننه، عن أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه ورضي عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: {الإيمان معرفة بالقلب، وقول باللسان، وعمل بالأركان} (١)، وهذا من كمال التصديق، إذ فيه اجتماع صدق الجنان، مع صدق اللسان، مع صدق الأركان والجوارح. والله أعلم.

---

(١) الحديث، انفرد بإخراجه ابن ماجة، فلم يخرجه من الستة غيره، وقد أخرجه من طريق عبد السلام بن صالح أبي الصلت الهروي، عن علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جعفر الصادق بن محمد الباقر، عن أبيه، عن علي بن الحسين عن أبيه عن علي بن أبي طالب، عليهم السلام.

* وقد ذكر هذا الحديث ابن الجوزي في الموضوعات، وقال: فيه أبو الصلت متهم ممن لا يجوز الاحتجاج به، وكذلك فعل عدد ممن شرح سنن ابن ماجة، وهذا منهم تشدد من غير مسوغ، إذ غاية ما وصف به أبو الصلت أنه شيعي غالٍ في تشيعه، وأنه مبتدع، أما الكذب فلم يتهم به، حتى يكون ما يرويه موضوعاً، قال ابن معين، أبو الصلت ليس ممن يكذب، وقال الذهبي: رجل صالح إلا أنه شيعي، وقال

أحمد، أراه صادقاً، وقال الخطيب البغدادي غال في التشيع، وقد روى له النسائي، وعلى أصول أهل الحديث فالمبتدع إذا كان صادقاً فإنه لا يكذّب ولا يحتاط في رد روايته إلا إذا كانت في نصرة بدعته، والحديث هنا ليس له صلة بنصرة التشيع، فلماذا هذا التشدد، والحديث يعطينا صورة لكمال الإيمان، لا تفرق بين حقيقته وآثاره، وهذا هو المقصد العملي منه، أما قول بعض نقاد الحديث، وأبو الصلت فمتفق على ضعفه، ففيه نظر، وهو قول مردود، حيث وثقه خاتمة المحدثين الحافظ الشريف العلامة أحمد بن الصديق الغماري في فتح الملك العلي، وجاء بالقول الفصل فقال (ص٧): هو عدل ثقة صدوق مرضي، إلى أن ذكر رحمه الله أن أبا الصلت ممن روى عنهم عبد الله بن الإمام أحمد، وعبد الله لا يروي إلا عمن أذن له أبوه بالرواية عنه، وأبوه لا يأذن له إلا في ثقة، قال أبو الصلّت في إسناد هذا الحديث لو قرئ هذا الإسناد على المجنون لبرأ، انظر سنن ابن ماجة، دار المعرفة، حديث رقم ٦٥، جـ ١/٥١و ٥٢، وانظر تفصيل القول في المحدث أبي الصلت الهروي في كتابنا التأمل في حقيقة التوسل ص ٣٧١/طـ٢.



الفريدة الخامسة والعشرون
في أن الإيمان هل يزيد وينقص أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية، ومعهم إمام الحرمين [الجويني] إلى أنّ الإيمان لا يزيد ولا ينقص، كما هو المستفاد من "التأويلات" لعلم الهدى أبي منصور الماتريدي، والمصرح به في "بحر الكلام" للإمام [أبي المعين] النسفي، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني وغيره.

وذهب مشايخ الأشاعرة، منهم [أي ومعهم] الإمام [محمد بن إدريس] الشافعي، إلى أن الإيمان يزيد وينقص، كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه [للسيد الشريف الجرجاني]، و "المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني وغيره.

استدل مشايخ الحنفية بأن الواجب في الإيمان هو التصديق البالغ حد الجزم، وذلك لا يقبل التفاوت بحسب ذاته، لأن التفاوت إنما هو لاحتمال النقيض، واحتماله، ولو بأبعد وجه، ينافي اليقين ولا يجامعه،

وبأنه (أجمع)(*) الإجماع على أن الإيمان واحد، وأهله في أصله سواء، ووحدته واستواء أهله فيه ينافي التفاوت، كما يدل عليه ما هو المصرح في "التأويلات" [للإمام الماتريدي]، نقلاً عن كتاب " العالم والمتعلم" للإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان]، و "عقيدة الإمام الطحاوي"، و"المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام.

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتُهُۥ زَادَتْهُمْ إِيمَـٰنًا ﴾[1]، وبقوله تعالى: ﴿ لِيَزْدَادُوٓاْ إِيمَـٰنًا مَّعَ إِيمَـٰنِهِمْ ﴾[2] وبأنه لو لم يتفاوت حقيقة الإيمان لكان إيمان آحاد الأمة من أهل المعاصي مساوياً لإيمان الرسل والملائكة واللازم باطل وكذا الملزوم.

قلت تحرير المسألة: إن القول في مسألة زيادة الإيمان ونقصانه يأتي من اعتبارات ثلاثة:

الأول: باعتبار مظاهر الإيمان من الأعمال والأقوال، فهذه باتفاق الأشاعرة والماتريدية تزيد وتنقص، وعليه عامة السلف والخلف، وإطلاق

(*) لو قال انعقد لكان أفضل.

(١)سورة الأنفال (الآية ٢).

(٢) سورة الفتح (الآية ٤).

الإيمان على الأعمال أكان من قبيل المجاز أو الحقيقة، ثابت بالنص الشرعي، فقد جاء في الحديث الشريف أن النبي ﷺ سئل عن أي الإيمان أفضل، فأجاب: ((الصبر والسماحة وخلق حسن))[1]، وهذه كلها أعمال، وسئل عن أي الأعمال أفضل قال: ((إيمان بالله))[2]، وفي الحديث الصحيح أن النبي ﷺ قال: ((الإيمان بضع وسبعون شعبة، أعلاها، لا إله إلا الله، وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من شعب الإيمان))[3]، فهذه الشعب المبتدأة بالذكر، والمختتمة برفع الأذى،

---

(١) رواه الإمام أحمد في مسنده من حديث عمرو بن عبسة قال أتيت رسول الله ﷺ فقلت يا رسول الله من تبعك على هذا الأمر ؟ قال: (حر وعبد) قلت ما الإسلام ؟ قال: (طيب الكلام وإطعام الطعام) قلت ما الإيمان ؟ قال: (الصبر والسماحة) قال قلت أي الإسلام أفضل ؟ قال: (من سلم المسلمون من لسانه ويده) قال قلت أي الإيمان أفضل ؟ قال: (خلق حسن). [حديث رقم:١٩٤٥٤].

(٢) رواه الإمام البخاري من طريق أبي هريرة أن رسول الله ﷺ سئل أي العمل أفضل ؟ فقال: (إيمان بالله ورسوله) قيل ثم ماذا ؟ قال: (الجهاد في سبيل الله) قيل ثم ماذا ؟ قال: (حج مبرور). [كتاب الإيمان، باب من قال إن الإيمان هو العمل، حديث رقم: ٢٦].

(٣) رواه الإمام مسلم من طريق أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: (الإيمان بضع وسبعون أو بضع وستون شعبة فأفضلها قول لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق والحياء شعبة من الإيمان). [كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان، حديث رقم: ٣٥].

تتخللها كثير من الشعب العملية كالصلاة والصيام والزكاة والحج والصدق والأمانة والعفة وحسن الجوار وخلافها، فكلما أتى المرء شعبة من هذه الشعب ارتقى في درجات الانقياد وازداد ترجمان إيمانه، وكلما تخلى وغفل وابتعد نقص انقياده ونقص ترجمان إيمانه، وقد سئل بعض الصحابة عن زيادة الإيمان ونقصانه، فقال: نعم يزيد وينقص، قالوا: وما زيادته ونقصانه؟ قال: ((كنا إذا ذكرنا الله زاد إيماناً وإذا غفلنا عن ذكره نقص إيماناً))[1]، وكأني بالزائد هنا هو قوة استحضار معنى الإيمان حتى

---

(١) رواه صاحب كتاب شعار أصحاب الحديث قال: أخبرنا أبو العباس محمد بن إسحاق الثقفي حدثنا هارون بن عبد الله حدثنا يزيد بن هارون عن حماد بن سلمه عن أبي جعفر الخطمي أن جده عمير بن حبيب وكانت له صحبه، وأخبرنا أبو العباس محمد بن إسحاق الثقفي قال سمعت محمد بن علي يعني ابن الحسن بن شقيق قال سألت أحمد بن حنبل عن الإيمان في معنى الزيادة والنقصان فقال: حدثنا الحسن بن موسى حدثنا حماد بن سلمه عن أبي جعفر الخطمي عن أبيه عن جده عمير بن حبيب قال: (**الإيمان يزيد وينقص، فقيل له: وما زيادته وما نقصانه؟ قال: إذا ذكرنا الله فحمدناه وسبحناه فذلك زيادته، وإذا غفلنا وضيعنا ونسينا فذاك نقصانه**). هذا لفظ حديث أحمد بن حنبل عن الحسن بن موسى. [باب ذكر الدليل على أن الإيمان يزيد وينقص، حديث رقم:٨، ١/٢٧].

* وذكر الأثر الإمام ابن سعد في طبقاته الكبرى عند ذكره عمير بن حبيب، باب (ومن بني خطمة بن جشم)، ٤/٣٨١.

لا يفارق بشاشة القلب، وبالناقص هو هذه القوة حتى يوقع نقص الاستحضار في الغفلة التي لا يتأتى معها ترجمة لحقيقة الإيمان في الأعمال الظاهرة . كما أن إسناد لفظ الزيادة إلى الإيمان، وارد صراحة في القرآن، قال تعالى: ﴿ وَإِذَا مَآ أُنزِلَتْ سُورَةٌ فَمِنْهُم مَّن يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَٰذِهِۦٓ إِيمَٰنًا ۚ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فَزَادَتْهُمْ إِيمَٰنًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ ﴿١٢٤﴾ وَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِم مَّرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَىٰ رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ كَٰفِرُونَ ﴾[1]، وقال: ﴿ لِيَزْدَادُوٓا۟ إِيمَٰنًا مَّعَ إِيمَٰنِهِمْ ﴾[2]، حيث إن هذه السور نزلت للدلالة على مزيد من الأعمال التي يؤديها الإنسان بعقله أو بجوارحه فيزيد إيمانه، أو يغفل عن أدائها فينقص، وبهذا الاعتبار فإن الزيادة حتم لا تنكر، وقد رأى الماتريدية أن هذه الزيادة لا تصلح إلا في فترة نزول الوحي، وهي لا يقابلها نقصان، إذ المقصود بالزيادة في هذه الآية إتمام تنزل التشريع، أما بعد تمامه ونزول قوله تعالى:﴿ ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ

---

(١) سورة التوبة (الآيتان ١٢٤، ١٢٥).

(٢) سورة الفتح (الآية ٤).

لَكُمُ ٱلْإِسْلَـٰمَ دِينًا ﴾ [1]، فلا زيادة، وهذا من السادة الماتريدية، حمل على المعنى الثاني المذكور تالياً، وهو بخلاف المقصود هنا من إطلاق لفظ الإيمان على العمل مجازاً.

الثاني: باعتبار المؤمَن به من البيانات الإيمانية وهي المعلومة من الدين بالضرورة، والتي تنقسم إلى:

حقائق كونية وجودية، وهي كل ما أخبر به الخبر القطعي من حقائق وجودية طلب الإيمان بها وجوباً، كوجود الله سبحانه وصفاته والملائكة والجنة والنار والحساب والأنبياء وخلافه...

وحقائق شرعية اعتبارية، وهي كل واجب شرعي عملي مما له جانب اعتقادي، كالصلاة مثلاً هي واجب شرعي عملي له جانب اعتقادي من وجوب اعتقاد فرضيتها، ووجوب اعتقاد فرضية الصيام، والزكاة.... وخلافها.

فهذه البيانات الإيمانية لا تنقص في نفس المؤمن، فلو نقصت لبطل الإيمان، إذ من آمن بالله سبحانه وصفاته وكفر بحسابه وبجنته وناره أو

---

(١) سورة المائدة (الآية ٣).

كفر بالصلاة منكراً، أو بالملائكة أو بالجن وجوداً، فقد كفر كفراً صريحاً، وعليه فيتساوى الإيمان بهذه البيانات الإيمانية بين جميع المؤمنين، فالإيمان من حيث المؤمَن به عند جميع المؤمنين واحد.

وهذا في حدود ما قام الدليل الشرعي على طلب الإيمان به من المؤمنين فلا يجوز نقصانه، أما الزيادة عليه، مما خص الله سبحانه به بعض عباده وميزهم عن بعض، فهي زيادة لا تنكر، إذ ما أطلع الله عليه بعض عباده من حقائق كونية يزيد على القدر المشترك بين جميع العباد المؤمنين، فالنبي ﷺ قال: { زويت لي الأرض فرأيت مشرقها ومغربها، وما هو كائن بها إلى قيام الساعة}[1]، وقال: {لو تعلمون ما أعلم لضحكتم

---

(١) رواه الإمام الترمذي في سننه من طريق ثوبان مولى النبي ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: {إن الله زوى لي الأرض فرأيت مشرقها ومغربها وإن ملك أمتي سيبلغ ما زوي لي منها.... الحديث}، قال الإمام الترمذي: هذا حديث حسن صحيح. [أبواب الفتن، باب سؤال النبي ﷺ ثلاثا في أمته، حديث رقم: ٢٢٦٧].

* ورواه الإمام أبو داود في سننه من طريق ثوبان أيضاً، [كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، حديث رقم: ٤٢٤٤].

* ويؤكد علم النبي بما هو كائن إلى قيام الساعة ما رواه الإمام أبو داود من طريق حذيفة بن اليمان قال: قام فينا رسول الله ﷺ: {قائماً فما ترك شيئا يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدثه، حفظه من حفظه ونسيه من نسيه }. [كتاب الفتن والملاحم، باب ذكر الفتن ودلائلها، حديث رقم: ٤٢٣٣].

قليلاً ولبكيتم كثيراً، ولما تلذذتم بالنساء على الفرش، ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله }[1]، وقال تعالى في قصة موسى عليه السلام مع الخضر عليه السلام: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَـٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَـٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾[2]، فزيادة العلم بهذه الحقائق الكونية التي يهبها الله لأنبيائه ولأوليائه وأصفيائه تجعل إيمانهم أزيد وأرقى، وهذا قدر مهم فليُعْلم.

الثالث: باعتبار حقيقة الإيمان وهو التصديق الجازم الذي لا يحتمل الشك بحال، فهل يزيد وينقص ؟ حيث إن نقص الجزم في التصديق يوقع في احتمال الشك الذي تنتفي معه حقيقة الإيمان إذ لا ثالث بينهما.

---

(١) رواه الإمام ابن ماجه في سننه من طريق أبي ذر الغفاري قال: قال رسول الله ﷺ: {إني أرى مالا ترون وأسمع مالا تسمعون إن السماء أطت وحق لها أن تئط ما فيها موضع أربع أصابع إلا وملك واضع جبهته ساجدا لله، والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا وما تلذذتم بالنساء على الفرشات ولخرجتم إلى الصعدات تجأرون إلى الله}. [كتاب الزهد، باب الحزن والبكاء، حديث رقم: ٤١٩٠].

* ورواه الإمام الحاكم النيسابوري في مستدركه على الصحيحين، باب تفسير هل آتى على الإنسان حين من الدهر، وقال: حديث صحيح و لم يخرجاه. [ج ٢/ ص ٥٥٤، حديث رقم: ٣٨٨٣].

(٢) سورة الكهف (الآية ٦٥).

وبهذا الاعتبار فإن الإيمان لا يزيد ولا ينقص، إلا إذا اعتبرنا أن الجزم يأتي على مراتب متصاعدة أقلها ينافي احتمال الشك، فعندها يزيد وينقص في مراتب اليقين المتحققة ما بين مرتبتي الإيمان والإحسان، ويبقى اليقين بأقل صوره ومراتبه ينافي احتمال الشك مطلقاً، قال الإمام ابن حجر في الفتح [ج١/١٢٧ ، باب زيادة الإيمان ونقصانه] : إلا أن أصل التصديق الحاصل قي قلب كل أحد منهم لا يجوز عليه النقصان ، ويجوز عليه الزيادة بزيادة العلم والمعاينة.

وعلى هذا البيان فإن زيادة الإيمان هي في زيادة قوة استحضار التصديق، ونقص الإيمان هو في نقص قوة استحضار التصديق، وهنا يبرز دور العمل الصالح الذي سمي في بعض الأخبار إيماناً، فكلما أتى المؤمن من الأعمال الصالحة ارتقى استحضاره لمقام التصديق وارتقى في مقامات اليقين، وكلما غفل عن العمل الصالح ضعف ونقص استحضاره لمقام التصديق وهوى في مراتب اليقين حتى يقع في مراتب النسيان والغفلة، ومراتب النسيان والغفلة لا تعني نقصان التصديق أو غياب اليقين، بقدر ما تعني الغفلة عن استحضارهما، فإذا ما ذكر أو استذكر العبد أناب

وتاب، هذا ما حصل لسيدنا آدم في الجنة، حين نسي فأكل من الشجرة، قال تعالى: ﴿ فَنَسِيَ وَلَمْ نَجِدْ لَهُۥ عَزْمًا ﴾[1]، وقال: ﴿ وَعَصَىٰٓ ءَادَمُ رَبَّهُۥ فَغَوَىٰ ﴾[2]، فلما استذكر تصديقه بربه ويقينه به أسرع إلى التوبة والإنابة، قال تعالى: ﴿ ثُمَّ ٱجْتَبَٰهُ رَبُّهُۥ فَتَابَ عَلَيْهِ وَهَدَىٰ ﴾[3].

وبهذا البيان الأخير يتأتى معنى زيادة الإيمان ونقصانه عند السادة الأشاعرة، زيادة في الأعمال الصالحة التي تؤدي إلى زيادة في مرتبة استحضار التصديق ومراتب اليقين، ونقص في الأعمال الصالحة التي تؤدي إلى نقص في استحضار التصديق ونقص في مراتب اليقين تورث النسيان، وهذا قدر لا تخالفه الماتريدية.

أما الماتريدية فإنهم لا ينكرون الزيادة بهذا المعنى، وهم عندما يقولون بعدم الزيادة أو النقصان في الإيمان، فإنهم يقولون ذلك باعتبار المؤمَن به من معلومات الدين بالضرورة فهي واحدة، وباعتبار حقيقة التصديق

---

(١) سورة طه (الآية ١١٥).

(٢) سورة طه (الآية ١٢١).

(٣) سورة طه (الآية ١٢٢).

الجازم التي تنفي احتمال الشك، وهي قدر مشترك بين جميع المــؤمنين، وهذا قدر لا تخالفه الأشاعرة.

فالأشاعرة والماتريدية متفقون في أن حقيقة الإيمان لا تــزول مــن القلب بسبب المعاصي، ومتفقون كذلك في أن للمعاصي أثراً بالغاً علــى هذه الحقيقة، ولكن اختلفوا في تسمية هذا الأثر، فهل نقول هو نقص في الإيمان، أو غفلة ونسيان ؟ فالأشاعرة قالوا نقص ومعهم منطوق النص، والماتريدية قالوا نسيان وغفلة ومعهم مفهوم النص.

وملاك الأمر أن النبي ﷺ قد بّين هذه الحقيقة في هديه الشريف، بما لا يدع مجالاً للاختلاف، وذلك متى علمنا أن أمر الإيمان يتردد بين غامر وغائر[1].

فقد سئل النبي ﷺ من قبل بعض صحابته قالوا: أيزني المــؤمن يــا رسول الله؟ قال (نعم)، قالوا: أيسرق المؤمن؟ قال: (نعم) قالوا: أيشرب

---

(١) **الغامر**: هو الماء الذي تمسكه الأرض مما يظهر على وجهها ويغمرها، يقال أرض غامر أي خراب لا تزرع لغمر الماء لها، وضدها أرض عامر.

أما الغائر: فهو الماء الذي يغور في الأرض فيبلغ باطنها ويسفل فيها، يقال مــاء غــور وغائر إذا توارى في باطن الأرض. [لسان العرب جذر: غور وغمر].

المؤمن الخمر؟ قال: (نعم)، قالوا: أيكذب المؤمن؟ قال: (لا)[1]، وهـذا الهدي الشريف يشير إلى أن الأثر البالغ الذي يؤثر في حقيقة الإيمان، إنما هو الكذب، إذ الكذب لا ينبع إلا من ضـعف وتـدهور في البـاطن، والضعف في الباطن هو ضعف في الإيمان، أما ما عـدا الكـذب مـن المعاصي، فتغلب عليها الظواهر، كالزنى، والسرقة، وشرب الخمر، إذا لم تستحل، أي تم اقترافها من قبل العاصي إغراء وتزييناً لا استباحة، وعندها فالعاصي المقترف لهذه المعاصي الظاهرة، غامر لا غائر، والغامر ظـاهر، والغائر باطن.

---

(١) ذكره الإمام الطبري في تهذيب الآثار من حديث أبي الدرداء قال: يا رسول الله هل يسرق المؤمن قال: (قد يكون ذلك)، قال فهل يزني المؤمن، قال: (بلى وإن كـره أبو الدرداء)، قال: هل يكذب المؤمن، قال: (إنما يفتري الكذب من لا يؤمن بالله واليوم الأخر). [مسند علي حديث رقم: ٢٢٤، ١٣٥/٣].

* وروى الإمام مالك بن أنس في موطأه قال: حدثني صفوان بن سليم أنه قال: قيـل لرسول الله ﷺ أيكون المؤمن جبانا، فقال: (نعم) فقيل له أيكون المؤمن بخـيلا، فقال: (نعم) فقيل له أيكون المؤمن كذابا فقال: (لا). [كتاب الجامع، باب مـا جاء في الصدق والكذب، حديث رقم: ٣٦٣٠]. وفي الاستذكار للإمام ابن عبد البر: (لا أحفظ هذا الحديث مسنداً من وجه ثابت وهو حديث حسن مرسـل). [الاستذكار ج:٨ ص:٥٧٥].

ويؤكد هذا المعنى قول النبي ﷺ: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن، ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم وهو مؤمن، ولا يشرب الخمرة حين يشربها وهو مؤمن))[1]، فهذه آثار غائرة إلى المستبيح الذي يقترف المعاصي حين يقترفها وهو مستحل لها، أي أنه أحل ما حرم الله، فقد كذب وزعزع إيمان قلبه.

والذي يبدو لي أن رأي الأشاعرة هو الأرجح والأقرب إلى الصواب، لأن المقام هو مقام الحديث عن أثر الطاعة من عدمها من المعاصي على الإيمان، ولو لم يكن للطاعات ثمة أثر، لما كان لها من فائدة، فقد بيَّن النبي ﷺ في الحديث الأول أن الأعمال لها أثران، غامر وغائر، أما الغامر فلا يمس حقيقة الإيمان لأنه عمل ظاهر، والإيمان تصديق جازم وهو عمل باطن، فالمعاصي الظاهرة تمت بأثر الإغواء، والإغواء هواء لا حقيقة له ما لم يبلغ حد الاستباحة، فيكون افتراءً، والافتراء أكذب

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه من طريق أبي هريرة رضي الله عنه قال قال النبي ﷺ: ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يشرب الخمر حين يشرب وهو مؤمن ولا يسرق حين يسرق وهو مؤمن ولا ينتهب نهبة يرفع الناس إليه فيها أبصارهم حين ينتهبها وهو مؤمن)). [كتاب المظالم، باب النهبي بغير إذن صاحبه، حديث رقم ٢٣٤٣].

الحديث، وهو تألٍ على الله ورسوله يؤثر في حقيقة الإيمان لأن القلب لا يجتمع فيه تصديق بالحق وتصديق بالباطل في آن واحد، وعندها فالمعصية تكون غائرة أي باطنه، وبالتالي تكون مؤثرة.

والخلاصة: أن الإيمان لا يزيد ولا ينقص على وجه العموم، ولكن يزيد وينقص على وجه الخصوص إذا فهم ما ذكرناه من التفصيل، ولو أن الإمام الطحاوي حاول أن يبين أن الخلاف لفظي، حيث فسر أن الزيادة والنقصان في الأثر لا في الأصل، والذي أراه أن في قوله نظر إذا فهم ما تقدم من توجيه الخبر المتقدم، فلابد من دراسة النصوص ومعرفة الدلالة، ولابد من التفصيل حتى لا نقع في الإبهام والتضليل، فالإيمان يزيد وينقص بالأثر الغامر (الظاهر غير البالغ) ولا يزيد ولا ينقص بالأثر الغائر (البالغ والباطن)، والله أعلم وأشكره على ما وفق وألهم.

* * *

الفريدة السادسة والعشرون
في أن إيمان المقلد هل يصح أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن من اعتقد أركان الدين تقليداً، كالتوحيد والنبوة وغيرهما، يصح إيمانه، كما هو المروي عن الإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان] والمشهور عند أصحابه، إلى هذا ذهب مالك والشافعي وأحمد، كما في "شرح عقيدة الطحاوي" للشيخ أبي المحاسن [علي بن إسماعيل القونوي]، و "العمدة" للإمام حافظ الدين [عبدالله بن أحمد] النسفي، وشرحه "الاعتماد"، وشرح "بدء الأمالي" [المسمى: "ضوء المعالي"] للشيخ علي القاري.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة، منهم الشيخ الأشعري والقاضي أبو بكر [محمد بن الطيب] الباقلاني[1] والأستاذ أبو إسحاق *[إبراهيم بن*

---

(١) هو الإمام ناصر السنة والذاب عن حياض الملة محمد بن الطيب بن محمد البصري ثم البغدادي والمعروف بأبي بكر الباقلاني أو ابن الباقلاني، متكلم من كبار متكلمي الأشاعرة [تقدم].

محمد] الإسفرائيني[1]، وإمام الحرمين [الجويني]؛ إلى عدم الاكتفاء بالتقليد في العقائد الدينية، كما في "شرح الجوهرة" للإمام [إبـــراهيم] اللقـــاني، و"شرح أم البراهين" للإمام [محمد بن يوسف] السنوسي، و شرح [بدء الأمالي] للشيخ علي القاري.

وفي "الشرح القديم" لـــ "عمدة" النسفي [حافظ الدين عبدالله بـــن أحمد]: قال الشيخ الأشعري: شرط صحة الإيمان أن يعرف كل مـــسألة بدليل قطعي عقلي.

وفي شرح "أم البراهين" للإمام [السنوسي] نقلاً عن "الشامل" لإمام الحرمين [الجويني]، أن من عاش بعد البلوغ زماناً يسعه النظـــر فيـــه و لم ينظر لم يختلف في عدم صحة إيمانه[2].

---

(١) هو الإمام الأستاذ أبو إسحاق إبراهيم بن محمد بن إبراهيم الأسفرائيني ركن الدين، إمام الشافعية في عصره، متكلم، أصولي، دخل بغداد وحدث وأملى فيها، تـــوفي بنيسابور سنة (٤١٨هـــ)، له تصانيف كثيرة منها: أدب الجدل، الجامع في أصول الدين والرد على الملحدين، كتاب العقيدة، شرح فروع ابن الحـــداد في فـــروع الشافعية، معالم الإسلام، تعليقه في أصول الفقه، وغيرها...

(٢) عبارة الإمام محمد السنوسي في شرح أم البراهين هي: ولإمام الحرمين في الـــشامل تقسيم المكلفين إلى أربعة أقسام:

الأول: من عاش بعد البلوغ زمناً يسعه النظر فيه ونظر، لم يختلف في صحة إيمانه.

الثاني: وإن لم ينظر، لم يختلف في عدم صحة إيمانه.

الثالث: من عاش بعد البلوغ زمناً لا يسعه النظر، وشغل ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه من بعض النظر، لم يختلف في صحة إيمانه.

الرابع: وإن أعرض عن استعمال فكره فيما يسعه ذلك الزمان اليسير بما يقدر عليه فيه النظر، ففي صحة إيمانه قولان: والأصح عدم الصحة.

قال الإمام السنوسي: ولعل هذا التقسيم إنما هو فيمن لا جزم عنده بعقائد الإيمان أصلاً ولو بالتقليد، حيث إن ادعاء عدم وجود الخلاف فيمن جزم بعقائد إيمانه وهو مقلد أنه كافر ادعاء لا يصح.

والذي يبدو واضحاً من خلال كلام الإمام الجويني هنا، أن كلامه قد أتى في تقسيم أحوال الباحثين عن الحقيقة من غير المؤمنين، لا فيمن آمن، إذ قوله ابتداء (تقسيم المكلفين) إنما عنى بالمكلفين العاقلين البالغين من البشر، من غير المسلمين، إذ المكلف في باب العقائد والإيمان هو البالغ العاقل، بخلاف الفروع الفقهية العملية فإن المكلف بها هو المسلم البالغ العاقل، وعلى هذا التخريج يستقيم فهم تقسيم الإمام الجويني، حيث لا خلاف بين علماء الملة في نجاة من اجتهد معملاً عقله للوصول إلى الحق، وإن لم يصل إليه ممن لم تبلغهم دعوة رسول، وقد أشار الإمام محمد الدسوقي إلى هذا التخريج في حاشيته على شرح أم البراهين فلينظر.

وفي "المسايرة" لابن الهمام [كمال الدين]: ظاهر عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري أن التصديق كلام للنفس[1] مشروط بالمعرفة[2] يلزم من عدمها عدمه، وتحتمل عبارته أنه هو المجموع المركب من المعرفة والكلام النفسيّ، فيكون كل منهما ركناً في الإيمان عنده[3].

---

(١) يطلق على التصديق كلام النفس، حيث إن التصديق إذعان باطني بالقلب وجزم به.

(٢) تقول عِلْمٌ بني على معرفة، أي على دليل، فعلم المعرفة، هو كل وصف أتى مطابقاً للواقع والحقيقة عن دليل، والمقابل لعلم المعرفة هو علم التقليد، وهو الوصف الذي أتى مطابقاً للواقع والحقيقة عن غير دليل، أما الوصف الذي يأتي مخالفاً للواقع والحقيقة فهو الوهم، والوهم يذكر في مقابل العلم.

(٣) لقد أوجز العلامة الشيخ زاده الحديث عن موقف السادة الأشاعرة من قضية إيمان المقلد ووجوب المعرفة التي هي الاستدلال في باب الإيمان، ويعبر عنها بوجوب النظر، الذي هو الفكر المرتب في النفس [بأي صورة كان] شرط أن يقضي إلى العلم [أي اليقين والجزم] في العلميات [أي في قضايا الإيمان والعقيدة]، وغلبة الظن في العمليات [أي الفقه والفروع].

وكلام الأشاعرة هنا يبنى على تفريعين:

الأول: القول في وجوب النظر أو المعرفة التي هي الاستدلال:

والثاني: القول في إيمان المقلد.

وإذا ما غصنا ننقب في ثنايا كتابات الأشاعرة، وجدنا أنهم ينقسمون في تناولهم لهـذين الفرعين إلى ثلاثة مذاهب:

المذهب الأول: يقول إن النظر وهو الاستدلال في باب الإيمان ليس بواجب أصلاً، وبالتالي فالنظر ليس شرطاً في صحة الإيمان، وإيمان المقلد صحيح متى كان جازماً، لأنه إحالة للإيمان على متمكن أو عالم ومن أحال فقد استبرأ، ويبقى إعمال النظر شرط كمال في الإيمان، تالياً له، وليس متقدماً عليه، وإلى هذا ذهب عدد لا بأس به من كبار السادة الأشاعرة منهم، الإمام أبو حامد الغزالي، والإمام أبو القاسم القشيري، والإمام ابن حجر العسقلاني كما في فتح الباري، وهم بذلك إنما يوافقون ما عليه عامة السادة الماتريدية، وحججهم معروفة في بابها، دلَّ على بعضها ما قدمه العلامة شيخ زاده في هذه الفريدة لدى عرضه لأدلة الماتريدية.

ومن حجج هذا الفريق أن الله سبحانه يُعرف بالفطرة أو بالبداهة أو بنور يقذفه الله في قلب العبد الموفق الصادق تتفتق منه إشراقة إيمانه، فلو خلي بين الإنسان وبين فطرته لاهتدى كل البشر إلى الإيمان بالله سبحانه، ولما احتاجوا إلى أن يستدلوا عليه بعقولهم، ولكن المعاصي والذنوب التي تقترفها يد هذا الإنسان تنشئ غواشي وحجباً على قلبه تحجب بوارق فطرته وأنوار قلبه، وهي الران، وعندها فما على هذا الإنسان إلا أن يعود فيطهر جوارحه وأفعاله من هذه المعاصي ليعود النور إلى قلبه، وهنا دور الرسل والدعاة الدالين على الله في إنقاذ القلوب بحمل أصحابها إلى طرق الهداية، وقد يكون الاستدلال بالعقل لمن حجبت فطرته بران الذنوب عاملاً في إدراك الهداية والرشد بعد الضلال والانحراف، ويكون الاستدلال العقلي عندها كالدواء يعطى على قدر مرض القلب وشبهه.

المذهب الثاني: يقول إن النظر وهو الاستدلال في باب الإيمان واجب وجوب الفروع لا وجوب الأصول، بمعنى أن تاركه عاصٍ وليس بكافر، كتارك الصلاة كسلاً، وتارك الزكاة كذلك، إذ تاركها عاصٍ غير محتاط لدينه وليس بكافر، كذا من ترك الاستدلال فهو عاصٍ غير محتاط لإيمانه، ليس بكافر، شريطة أن تتأتى لديه صورة الإيمان كاملة عن جزم لاشك فيه، وعلى هذا المذهب، فالنظر مع وجوبه ليس شرط صحة في الإيمان فضلاً عن أن يكون ركناً فيه، إذ شرط الإيمان ومدار صحته على اكتمال صورته في نفس المؤمن وفي تصديق قلبه وكلامه النفسي، وإلى هذا ذهب عامة الأشاعرة، في مقدمتهم الإمام أبو الحسن الأشعري والإمام أبو بكر الباقلاني.

وحجتهم في ذلك الآيات التي تدعو إلى النظر، كقوله تعالى: ﴿ أفلم ينظروا إلى السماء فوقهم كيف بنيناها وزيناها ومالها من فروج ..... ﴾ [سورة ق، الآية٦]، وقوله: ﴿فلينظر الإنسان مما خلق ﴾[سورة الطارق، الآية ٥]، وقوله: ﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ [سورة الأعراف، الآية ١٨٥]، وقوله: ﴿ أو لم ينظروا إلى ما خلق الله من شيء يتفيَّأ ظلاله عن اليمين والشمائل سجداً لله وهم داخرون ﴾ [سورة النحل، الآية ٤٨]، وغيرها كثير، كلها تأمر بالنظر وتدعو إليه والأمر يفيد الوجوب، ثم إن الله خلق العقل ليستدل عليه بالخلق، وهو منهج القرآن في الوصول إلى الله، أي الاستدلال بالخلق على الخالق، وإن غير الناظر لا يحتاط لإيمانه، ولا يحصّنه في وجه الشبهات التي قد تطرأ في أي برهة وتذهب به.

فعلى هذا المذهب يكون إيمان المقلد صحيحاً متى جزم وأتت منه صورة الإيمان كاملة، إذ الحكم بصحة الإيمان فرع عن اكتمال صورته في نفس المؤمن، إلا أنه يبقى عاصياً بتركه النظر لعدم احتياطه لإيمانه، ويكون النظر المطلوب هنا والواجب إتيانه هو الجملي والبسيط الذي بمقدور كل إنسان بالغ عاقل [وهو المكلف] المجيء به،

وليس لأحد حجة في تركه، إذ العاجز عنه، إما مغفل معتوه أو مجنون، وكلاهما غير مخاطبيْن بالإيمان.

المذهب الثالث: يقول إن النظر وهو الاستدلال في باب الإيمان واجب وجوب الأصول، لا وجوب الفروع، والنظر هنا هو الجملي البسيط الذي بإمكان كل بالغ عاقل الإتيان به، ويعني هذا الوجوب، أن تاركه كافر ليس بمؤمن أصلاً، وإلى هذا ذهب عدد من متأخري الأشاعرة منهم الإمام أبو بكر ابن العربي، والإمام محمد السنوسي وغيرهما...

وعلى هذا المذهب يكون النظر شرط صحة في الإيمان أو ركنا فيه، وحجتهم في ذلك بالإضافة إلى الآيات الآمرة بالنظر، أن مدار الإيمان على التصديق الجازم الذي لا يحتمل الشك بحال، فلو اختل الجزم بالتصديق وقام احتمال الشك اختل الإيمان وانهدم بنيانه، فهل يتصور أن يتأتى جزم لا احتمال للشك فيه بدون دليل أو برهان؟ وهل يطرد احتمال الشك سوى البرهان؟ لذلك إذا كان لا يتصور إيمان بلا جزم، ولا يتصور جزم بدون استدلال أو برهان، كان لزاماً أن لا يتصور إيمان بلا استدلال أو برهان.

فأصحاب هذا المذهب أداروا الإيمان بعد اكتمال صورته في نفس المؤمن على الجزم، ثم نفوا أن يتأتى جزم بلا دليل، فنفوا أن يتأتى لذلك إيمان بلا دليل، وجعلوا الدليل شرط صحة فيه، وبما أن الدليل هنا هو الجملي البسيط فلا تكليف فوق الوسع، إذ بمقدور كل بالغ عاقل المجيء به.

ونلاحظ بوضوح فرقًا بين هذا المذهب والمذهب الثاني، إذ أصحاب المذهب الثاني قالوا بإمكان تأتي الجزم من المقلد بدون دليل، فصح إيمانه مع عصيانه، بينما أصحاب المذهب الثالث قالوا باستحالة تأتي الجزم مع فقدان الدليل الذي هو شرطه، فلم يصح عندهم إيمان المقلد، فيما نرى أصحاب المذهب الأول من الأشاعرة قد وافقوا الماتريدية في عدم وجوب النظر أصلاً وأن إيمان المقلد صحيح متى اكتملت صورته في نفسه وهو غير عاصٍ، والله أعلم.

استدل مشايخ الحنفية بأن النبي عليه الصلاة والسلام والصحابة والتابعين قبلوا إيمان الأعراب الخالين عن النظر والاستدلال، و لم يشتغلوا بتعليم الدلائل، فلو كانت شرطا في حصة الإيمان لما تركوا.

وبأنه ثبت بنص الحديث، وأجمع عليه الإجماع، أن عوام هذه الأمة حَشْوُ الجنة، ولا شك أن أكثرهم مكتفون بالتقليد على رأي الأشعري، ولو لم يصح الإيمان إلا به لما كانوا من حَشْو الجنة.

استدل مشايخ الأشاعرة بأن التصديق لا يوجد بدون العلم والمعرفة، بناء على أن العلم ذاتي للتصديق أو شرط له، ولا علم للمقلد حتى يحصل التصديق، ولو لم يحصل لا يحصل الإيمان؛ كما في "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني.

قلت تحرير المسألة: كأني بالحنفية يرون معرفة التوحيد بالاستدلال شرط كمال، وأن الأشاعرة يرونه شرط صحة ولكل أدلته في المسألة من المنقول والمعقول.

أما الأشاعرة فيظاهرهم من المنقول قوله سبحانه: ﴿ إِذْ تَبَرَّأَ ٱلَّذِينَ ٱتُّبِعُوا مِنَ ٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوا ﴾[1]، ومن السنة قول النبي ﷺ: ((هذا جبريل جاء يعلمكم دينكم))[2]، وحديث الأشعريين في سؤال النبي ﷺ: ((ما كان أول هذا الأمر قال: كان الله و لم يكن شيء غيره))[3]،

---

(١) سورة البقرة (الآية ١٦٦).

(٢) حديث سؤال جبريل عن الإسلام والإيمان والإحسان [تقدم تخريجه في الفريدة الرابعة والعشرين].

(٣) رواه الإمام البخاري من طريق عمران بن حصين قال دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب فأتاه ناس من بني تميم فقال: (اقبلوا البشرى يا بني تميم) قالوا: قد بشرتنا فأعطنا مرتين ثم دخل عليه ناس من أهل اليمن فقال: (اقبلوا البشرى يا أهل اليمن إذ لم يقبلها بنو تميم) قالوا: قد قبلنا يا رسول الله قالوا: جئناك نسألك عن هذا الأمر، قال: (كان الله و لم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء وكتب في الذكر كل شيء وخلق السماوات والأرض) فنادى مناد ذهبت ناقتك يا بن الحصين فانطلقت فإذا هي يقطع دونها السراب فوالله لوددت أني كنت تركتها. [كتاب بدء الخلق، باب ما جاء في قوله تعالى: (وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده)، حديث رقم: ٣١٩١].

وفي وراية أخرى من طريق عمران بن حصين ذكر البخاري: (كان الله و لم يكن شيء قبله) بدلاً (كان الله و لم يكن شيء غيره). [كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء].

وقـــــوله ﷺ: ((كـــان الله في عـــماء))[1]، أي في غيب مطلق. والجارية تسأل من قبل النبي ﷺ أين الله؟ وفي رواية صحيحة تسأل: أتشهدين أن لا إله إلا الله[2]؟.

---

(١) تقدم تخريجه في الفريدة الخامسة .

(٢) رواه الإمام مسلم من طريق معاوية بن الحكم السلمي قال بينا أنا أصلي مع رسول الله ﷺ إذ عطس رجل من القوم فقلت يرحمك الله فرماني القوم بأبصارهم فقلت واثكل أمياه ما شأنكم تنظرون إلي، فجعلوا يضربون بأيديهم على أفخاذهم، فلما رأيتهم يصمتونني لكني سكت، فلما صلى رسول الله ﷺ، فبأبي هو وأمي ما رأيت معلما قبله ولا بعده أحسن تعليما منه، فوالله ما كهرني ولا ضربني ولا شـــتمني، قال: (إن هذه الصلاة لا يصلح فيها شيء من كلام الناس إنمـــا هـــو التـــسبيح والتكبير وقراءة القرآن) أو كما قال رسول الله ﷺ، قلـــت يـــا رســـول الله إني حديث عهد بجاهلية وقد جاء الله بالإسلام وإن منا رجالا يأتون الكهان، قـــال: (فلا تأتهم) قال ومنا رجال يتطيرون قال: (ذاك شيء يجدونه في صدورهم فـــلا يصدهم) قال قلت ومنا رجال يخطون قال: (كان نبي من الأنبياء يخط فمن وافق خطه فذاك) قال وكانت لي جارية ترعى غنما لي قبل أحد والجوانية فاطلعـــت ذات يوم فإذا الذيب قد ذهب بشاة من غنمها وأنا رجل من بنى آدم آسف كما يأسفون لكني صككتها صكة فأتيت رسول الله ﷺ فعظم ذلك علي قلـــت يـــا رسول الله أفلا أعتقها ؟ قال (ائتني بها) فأتيته بها فقال: (لها أين الله) قالت في السماء، قال: (من أنا) قالت، أنت رسول الله قال: (أعتقها فإنهـــا مؤمنـــة)،

[كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب تحريم الكلام في الصلاة، حديث رقم: ٥٣٧].

* وروى الإمام أبو داود في سننه من طريق أبي هريرة، أن رجلا أتى النبي ﷺ، بجارية سوداء فقال يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة فقال: (لها أين الله) فأشارت إلى السماء بأصبعها فقال لها: (فمن أنا) فأشارت إلى النبي ﷺ وإلى السماء يعني أنت رسول الله فقال: (أعتقها فإنها مؤمنة). [كتاب الأيمان والنذور، باب الرقبة المؤمنة، حديث رقم: ٣٢٨٤].

* وروى الإمام البيهقي في السنن الكبرى من طريق عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود (مرسلاً) أن رجلا من الأنصار أتى النبي ﷺ بجارية له سوداء فقال لرسول الله ﷺ يا رسول الله إن علي رقبة مؤمنة أفأعتق هذه فقال لها رسول الله ﷺ: (أتشهدين أن لا إله إلا الله) قالت نعم، قال: (أتشهدين أن محمدا رسول الله) قالت نعم، قال: (أتوقنين بالبعث من بعد الموت) قالت نعم، فقال رسول الله ﷺ: (فأعتقها) قال البيهقي: هذا مرسل وقد مضى موصولا ببعض معناه. [كتاب الظهار، باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان، حديث رقم: ١٥٠٤٨، وكتاب الأيمان، باب ما يجوز في عتق الكفارات، حديث رقم: ١٩٧٧١].

* وروى البيهقي في السنن الكبرى من طريق الشريد بن سويد الثقفي قال قلت يا رسول الله إن أمي أوصت إلي أن أعتق عنها رقبة وإن عندي جارية سوداء نوبية فقال رسول الله ﷺ: (ادع بها) فقال: (من ربك) قالت: الله، قال: (فمن أنا) قالت رسول الله، قال: (أعتقها فإنها مؤمنة). [كتاب الظهار، باب إعتاق الخرساء إذا أشارت بالإيمان، حديث رقم: ١٥٠٤٩].

ولذا قال الإمام اللقاني الأشعري في الجوهرة:

إذ كل من قلـد في التوحيـد ** إيمانـه لم يخـلُ مـن ترديـد

وملاك القول عندهم في المسألة أن تقليد العوام في التوحيد مقبول مع وقوعهم في الإثم عند الأشاعرة، ولذا أوجبوا طلب الدليل والمعرفة بالعلم ولو على سبيل الإجمال لا على سبيل التفصيل.

إلا أن ما ذهب إليه السادة الماتريدية وموافقوهم من كبار الأشاعرة كالغزالي والقشيري وابن حجر من عدم وجوب النظر، وأنه كمال في الإيمان متى دعت الحاجة إليه، يبقى أكثر ملائمة وموافقة لمقتضيات رحمة الله سبحانه بالعباد، ولما أودع فيهم من استعداد فطري باطني يلهمهم معرفة الله سبحانه وتعالى ويأخذ بنواصيهم للاستدلال عليه في مقام الإدراك الحصولي الوهبي، لا الحضوري الكسبي، قال تعالى: ﴿ وَلَوْ شِئْنَا لَآتَيْنَا كُلَّ نَفْسٍ هُدَاهَا ﴾[1]، وقال في شأن موسى مع الخضر عليهما السلام: ﴿ فَوَجَدَا عَبْدًا مِّنْ عِبَادِنَآ ءَاتَيْنَٰهُ رَحْمَةً مِّنْ عِندِنَا وَعَلَّمْنَٰهُ مِن

---

(١) سورة السجدة آية رقم: ١٣.

لَّدُنَّا عِلْمًا ﴾ [1]، فالرحمة هي الإلهام الفطري الذي يقود إلى معرفة راسخة بالله ثم العلم الكاشف لحقائق الغيب الذي خص الله سبحانه به بعض أصفيائه وأوليائه كل بقدر، وهذه الرحمة هي رحمة مفاضة من الله سبحانه على جميع الخلق اقتضت رقيهم ونجاهم، إلا أن غواشي الحجب المنبثقة من كثافة الغرائز الجسدية وران الذنوب عند الإنسان تحجب أنوار فطرته المفاضة من الحق سبحانه، فيغفل قلبه عن مطالعة بوارق الرحمة، قال تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ يَسْجُدُ لَهُۥ مَن فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَن فِي ٱلْأَرْضِ وَٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ وَٱلنُّجُومُ وَٱلْجِبَالُ وَٱلشَّجَرُ وَٱلدَّوَآبُّ وَكَثِيرٌ مِّنَ ٱلنَّاسِ ۖ وَكَثِيرٌ حَقَّ عَلَيْهِ ٱلْعَذَابُ ﴾ [2]، فالناس يختلفون عن غيرهم من الخلق بمعارضة أنوار الفطرة وبوارق الرحمة بميلهم إلى نوازع الغريزة، حيث اقتضى ذلك كون الإنسان مخلوقاً في مقام التضاد، فهو يجمع بين مقام الأنوار الروحية ومقام الظلمات الشبحية الجسدية، ومقام الأنوار الروحية هو مقام رحمة، وهو أعم وأشمل إذ هو أصل، لذلك فكثير من

(١) سورة الكهف آية رقم: ٦٥.

(٢) سورة الحج آية رقم: ١٨.

الناس سجد وانقاد لله، ومقام الظلمات الشبحية مقام تصرف وحكمة، فمتى هوى الإنسان في دركات الظلمة خوطب بالعقل واستدل له بالنظر ليبصر الحق ويدرك الإنابة، إذ العقل مناسب لمقام الحكمة، فاتضح من ذلك أن عموم مقام الرحمة يقتضي كون خلاص قلب الإنسان وسلامته بركونه إلى الفطرة الصحيحة، فهي أساس قيام الإيمان في القلب، وأن الاستدلال العقلي يكون لمن حجبت فطرته بغواشي ران المعاصي والذنوب واستفحال الشهوات والغرائز، والله أعلم.



الفريدة السابعة والعشرون
في أن الدلائل النقلية هل تفيد القطع أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الدلائل النقلية، بعضها يفيد القطع والجزم، كما في "التوضيح" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة، و "فصول البدائع" [لشمس الدين محمد بن حمزة الفناري][1] في الأصول، و"إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي] وغيره.

---

(١) هو الإمام محمد بن حمزة بن محمد شمس الدين الفناري الرومي [لتنقله في بلاد الروم] الحنفي، فقيه، فرائضي، أصولي، نحوي، منطقي، متكلم، مفسر، من أعيان السادة الحنفية، له مؤلفات كثيرة، منها: أسئلة أنموذج العلوم مائة مسالة في مائة فن، أساس التصريف، رجال الغيب، مناقب الشيخ بهاء الدين النقشبندي، شرح أصول البزدوي، شرح إيساغوجي في المنطق، شرح تلخيص الجامع الكبير في فروع الحنفية، شرح تلخيص المفتاح في المعاني، شرح الرسالة الأثيرية في الميزان، شرح فرائض السراجية، شرح فوائد الغيائية في المعاني والبيان، شرح المواقف في علم الكلام للإيجي، شرح المصباح في النحو، عين الأعيان في تفسير القرآن، مصباح الأنس بين المعقول والمشهود، فصول البدائع في أصول الشرائع [وهو الكتاب المشار إليه أعلاه]، توفي رحمه الله سنة (٨٣٤هـ).

وذهب المشايخ من الأشاعرة إلى أنها لا تفيد القطع واليقين، بل تفيد الظن؛ كما هو المصرح به في "شرح المواقف" للشريف [علي بن محمد الجرجاني] العلامة، و "إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي]، والمستفاد من "التوضيح والتلويح" [لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله].

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿أَفَمَن كَانَ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّهِۦ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ﴾[1] حيث اعتبر شهادة الدليل النقلي للدليل العقلي، وبأن الألفاظ المتداولة المستعملة في عصر النبي عليه الصلاة والسلام في معانيها التي تراد منها مستعملة الآن فيما يراد منها في ذلك الزمان. فبانضمام القرائن المتواترة المنقولة إلينا إلى العلم بمعانيها يحصل القطع، بحيث لا تبقى شبهة، كما في النصوص الواردة في إيجاب الإيمان بالبعث وغيره والصلاة والصوم وغيرها.

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن الدلائل النقلية مبنية على اللغة والصرف والنحو وعدم الاشتراك والمجاز والإضمار والنقل والتخصيص والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي، وهي ظنيه، أما

---

(١) سورة هود (الآية ١٧).

الوجوديات[1]، فلعدم عصمة الرواة وعدم التواتر، وأما العـــدميات[2]، فلأن مبناها على الاستقراء، فهو مفيد للظن.

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين تبين أن الصواب في هذه المسألة مع السادة الماتريدية، إذ أن الدلائل النقلية بعضها يفيد القطع والجزم، ولولا ذلك لما فسر القرآن والسنة ولا جزم بـــالقطع بـــدلائل الكتاب والسنة، إذ أن القرآن بلسان عربي مبين، والسنة صـــادرة عـــن فصيح حكيم ﷺ، ويكاد ما احتشد بهما من ألفاظ العرب يـــأتي علـــى معظم الدلائل النقلية من اللغة العربية، وبهذا يترجح قول السادة الحنفيـــة بأن بعض الدلائل النقلية تفيد القطع.

والذي يظهر لي من قول السادة الأشاعرة أنهم لا يعنون من خـــلال قولهم إن الدلائل النقلية لا تفيد القطع جملة، ولكن يعنون به أن بعـــض الدلائل النقلية تفيد الظن، أو أنهم يعنون أن أصل دلالة اللغة بتغليب الظن

(١) يقصد بالموجوديات الأدلة النقلية والمسائل السمعية.

(٢) يقصد بالمعدميات المسائل العقلية التي تبنى على الاستدلال العقلي المحض.

في أن ثبوتها ظني، وهذا لا يختلف فيه اثنان أن ثبوت اللغة عن طريق البشر بتغليب الظن في ثبوتها.

لذا ترى حينما ينقل اللغوي عن الأعرابي يقول: هكذا سمعت العرب، وهكذا أظنهم ينطقون من حيث إيراد الكلمة، وتحليل لفظها الصرفي، فكل التصاريف مفادها ظني، جمعها أرباب اللغة في كتبهم، واتفقوا على جلها، فحكوا الاتفاق في بعضها، فهي بمثابة قطعية الدلائل، وللناظر في ذلك بيان، والله أعلم.



الفريدة الثامنة والعشرون

في أن الإيمان مخلوق أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الإيمان غير مخلوق، كما في "تعديل العلوم" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة؛ و "بحر الكلام" للإمام [أبي المعين] النسفي، و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري.

وفي "فتاوى الإمام [محمد بن محمد] الكردري [البزازي]"(١) : هكذا روي عن الإمام [أبي حنيفة] وعن كثير من السلف واتفق عليه أئمة بخارى؛ وفي "شرح التعديل" [لصدر الشرعية الأصغر عبيدالله] : يجب أن يعلم أن الإيمان غير مخلوق عندنا.

---

(١) هو الإمام محمد بن محمد بن شهاب بن يوسف الكردري البزازي الحنفي، حافظ الدين، فقيه، أصولي، تنقل في بلاد القرم والبلغار [شرق أروبا، بلاد الروم قديماً]، ناظر الإمام محمد بن حمزة الفناري شمس الدين الحنفي الرومي، فغلب الفناري في الفروع، وغلبه الفناري في الأصول، له تصانيف منها: الفتاوى البزازية، مناقب أبي حنيفة النعمان، شرح مختصر القدوري في الفقه الحنفي، مناسك الحج، توفي سنة (٨٢٧هـ).

وذهب المشايخ من الأشاعرة إلى أن الإيمان مخلوق كما في "شرح المقاصد" لسعد الدين التفتازاني، و "الشرح الكبير [لجوهرة التوحيد]" للإمام [إبراهيم] اللقاني وغيره، وإلى هذا مال بعض مشايخنا.

احتج مشايخ الحنفية بأن الإيمان لا يحصل إلا بالتعريف والتوفيق والهداية، وذلك كله من الله تعالى، ومرجعه إلى التكوين، وهو غير مخلوق؛ كما في "بحر الكلام" [لأبي المعين النسفي] و "شرح الجوهرة" [إبراهيم] اللقاني.

وجه **الاستدلال** في "شرح التعديل" [لصدر الشريعة الأصغر] على غير ما ذكر، حيث قال: إن هذا في غاية الدقة، وذلك أن الإيمان هو التصديق، أي: الحكم بالصدق، وهو إيقاع نسبة الصدق إلى النبي عليه السلام، وهو غير مخلوق، كما صرح بذلك في "التوضيح" [في حل غوامض التنقيح أي: "تنقيح الأصول" وكلاهما لصدر الشريعة الأصغر]، وسيجيء ذلك ببرهانه.

واحتج مشايخ الأشاعرة بأن الإيمان لا يحصل إلا بالعزم والقصد والقبول، وذلك كله من العبد، فهو مخلوق إذ العبد مخلوق بكل صفاته.

قلت تحرير المسألة: بعد سرد أدلة الفريقين تحصل من ذلـــك أن الإيمان له اعتباران:

الاعتبار الأول: من الله، أي أن الإيمان لا يحـــصل إلا بـــالتعريف والتوفيق والهداية من الله، فهو غير مخلوق.

الاعتبار الثاني: من العبد، أي أن الإيمان لا يحصل إلا بالعزم والقصد والقبول من العبد، فهو مخلوق إذ العبد مخلوق بكل صفاته.

أجاب الحنفية أن الإيمان وإن كان حصوله بالقصد والقبول إلا أنه لا يتم إلا بالتعريف والتوفيق والهداية وذلك من الله تعالى وإلى الله.

قلت: وقد تحصل من هذا أنه ليس ثمة خلاف بين الأشاعرة والماتريدية، إذ أن الماتريدية يذهبون إلى حقيقة الإيمان فهي لا شك من الله، والأشاعرة يذهبون إلى مظاهر الإيمان قولية كانت أو فعلية أو قلبية، فهي لاشك من العبد ويؤيد هذه النتيجة ما جاء ذكره في "الروضة البهية فيما بين الأشاعرة والماتريدية" لأبي عذبة (صـــ ٥٧) حيث قال: اعلم أنه لا يتحقق في هذه المسألة عند التأمل محل خلاف، لأن الكلام إن كان في

الإيمان المكلف به فهو فعل قلبي يكتسب بمباشرة أسباب محصلة للمخلوق، فلا يتجه خلاف في كونه مخلوقا، وإن أُريد الإيمان الذي دل عليه اسمه تعالى المؤمن فهو من صفاته تعالى بمعنى أنه المصدق لإخباره بوحدانيته تعالى في قوله: ﴿شَهِدَ ٱللَّهُ أَنَّهُۥ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّا هُوَ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّنِيٓ أَنَا ٱللَّهُ لَآ إِلَـٰهَ إِلَّآ أَنَا۠﴾ [2]، فلا يتجه لأهل السنة خلاف في أنه قديم، وإما إن أريد تصديقه رسله عليهم الصلاة والسلام بإظهار المعجزات على أيديهم فهو من صفات الأفعال.

وقد علم الخلاف فيما بين الفريقين الأشاعره والماتريدية، وظاهره يدل على أن الحق تعالى صدَّق أنبيائه ورسله في ادعاء الرسالة كما دل عليه قوله تعالى:﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾[3]، فعلى هذا أن المعجزة دلت على تصديق من الله لرسله وأنبيائه بمقتضى إرادته العلية.

---

(١) سورة آل عمران (الآية ١٨).

(٢) سورة طه (الآية ١٤).

(٣) سورة الفتح (الآية ٢٩).

قال الإمام السنوسي رحمه الله: إنه تبارك وتعالى أشار إلى تصديق الرسل عليهم الصلاة والسلام بفعل أوجده خارقاً للعادة تحدى به الرسول، أي ادعاه قبل وقوعه وطلبه من المولى تبارك وتعالى دليلاً على صدقه في كل ما يبلغ عنه، فأوجده تبارك وتعالى على وفق دعواه، وأعجز سبحانه وتعالى كل من يقصد تكذيبه ومعارضته أن يأتي بمثل ذلك الخارق، يتنزل هذا الفعل من المولى تبارك وتعالى باعتبار الوضع والعادة والفعل، وقرينة ذلك الخارق بمنزلة التصريح بالكلام بصدق رسله عليهم الصلاة والسلام بحيث لا يجد الموفق فرقا بين تصديق الله تعالى لرسله عليهم الصلاة والسلام بهذا الفعل الموصوف بما سبق وبين تصديقهم بكلامه الصريح.

وقال إمام الحرمين [الجويني]: إنا نجعل إظهار المعجزة تصديقا بمنزلة أن يقول جعلته رسولا وأنشأت الرسالة فيه كقولك جعلتك وكيلا واستنبتك لشأني من غير قصد إلى إعلام وإخبار بما ثبت. انتهى، والله تعالى أعلم.

* * *

الفريدة التاسعة والعشرون

في أن الإيمان والإسلام واحد أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الإيمان والإسلام واحد، كما في "التأويلات" للشيخ علم الهدى أبي منصور الماتريدي، و "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي، و "المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أنهما متغايران، كما هو المصرح به في "الشرح الصغير والكبير لجوهرة التوحيد" للإمام [إبراهيم] اللقاني، و "الشرح القديم" لـ "العمدة" [لحافظ الدين النسفي] مُعْزياً لـ "شرح السُّنَّة" لمحيي السنة [الحسين بن مسعود البغوي][1]، والمستفاد من "شرح العقائد" لسعد الدين التفتازاني.

---

(١) هو الإمام الحسين بن مسعود بن محمد، المعروف بالفراء البغوي أبو محمد، فقيه شافعي، محدث، مفسر، له تصانيف منها: شرح السنة في الحديث، الجمع بين الصحيحين البخاري ومسلم، التهذيب في الفروع، الكفاية في الفقه، الكفاية في القراءة، مصابيح السنة جمع فيه (٤٧١٩) حديثاً، معالم التنزيل في تفسير القرآن، معجم الشيوخ، توفي رحمه الله في مدينة مرو سنة (٥١٦هـ).

استدل مشايخ الحنفية بأن الإسلام هو جعل الأشياء كلها لله تعالى، خاصة سالمة، لا يشرك فيها غيره، والإيمان هو التصديق، وهو أن يصدق أن الله تعالى رب كل شيء، فإذا صدق أنه رب كل شيء، فقد جعل الأشياء كلها له تعالى سالمة؛ كما في "التأويلات" لعلم الهدى الشيخ أبي منصور الماتريدي.

ويؤيده قوله تعالى: ﴿ فَأَخْرَجْنَا مَن كَانَ فِيهَا مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۝ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِّنَ ٱلْمُسْلِمِينَ ﴾ [1]، وقوله تعالى: ﴿ قُل لَّا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَٰمَكُم ۖ بَلِ ٱللَّهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَىٰكُمْ لِلْإِيمَٰنِ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[2]، كما في الشرح القديم لـ "العمدة".

واستدل مشايخ الأشاعرة بقوله عليه الصلاة والسلام: (الإسلام أن تشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله، وتقيم الصلاة، وتؤتي الزكاة)[3]، حيث دل على أن الإسلام هو الأعمال لا التصديق القلبي، فيتغايران.

---

(١) سورة الذاريات (الآيتان ٣٥، ٣٦).

(٢) سورة الحجرات (الآية ١٧).

(٣) الحديث في سؤال جبريل للنبي ﷺ عن الإسلام والإيمان والإحسان حيث جعلها متغايرة [تقدم تخريجه].

قلت تحرير المسألة: قد تحرر من هذه المسألة أن رأي الأشـــاعرة أرجح من رأي السادة الماتريدية لصدوع الأدلة من الكتاب والسنة.

أما أدلة الكتاب فكثيرة منها قوله عز وجل: ﴿ رَبَّنَا وَٱبْعَثْ فِيهِمْ رَسُولاً مِّنْهُمْ يَتْلُواْ عَلَيْهِمْ ءَايَـٰتِكَ وَيُعَلِّمُهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيهِمْ ۚ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْحَكِيمُ ﴾[1].

فالكتاب يمثل الإسلام، والحكمة تمثل الإيمان، والتزكية تمثل مقام الإحسان، وهذا أمر أجمع عليه علماء الحقيقة والشريعة، كما أن جبريل عليه السلام في سؤاله عن هذه المقامات الثلاثة سأل عنها متفرقة، وأتت إجابة النبي ﷺ عن كل واحد منها مختلفة، وقال جـــل ذكـــره: ﴿ قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا ۖ قُل لَّمْ تُؤْمِنُواْ وَلَـٰكِن قُولُوٓاْ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَـٰنُ فِي قُلُوبِكُمْ ﴾[2].

أما مِن السُّنة فحديث جبريل حينما جاء للنبي ﷺ فقال: يا محمـــد أخبرني عن الإسلام ثم قال أخبرني عن الإيمان، ثم قـــال أخـــبرني عـــن الإحسان....[3] الحديث.

---

(١) سورة البقرة (الآية ١٢٩).

(٢) سورة الحجرات (الآية ١٤).

(٣) تقدم تخريجه.

فتبين من ذلك أن الإسلام مقام، والإيمان مقام، والإحسان مقام[1].

فإذا ما كمل المكلف في مقام الإسلام انطلق منه إلى مقام الإيمان، فإذا ما تكمل في مقام الإيمان انطلق منه إلى مقام الإحسان، ولا نزاع في تداخل المقامات، لأن كلاً منها بوابة للآخر، فهل إن من آمن لم يسلم وجهه لله؟ أو من أسلم لم يسلم وجهه لله؟، لا جرم أن من أسلم فقد استسلم لله تهيئةً لإيداع ما يؤديه من أقوال و أفعال صالحة في سويداء قلبه فتصبح عنده تلك العبادات التي يتلقاها بالعلم النظري حقائق راسخة بالدليل والبرهان، فإذا ما داوم عليها ذاق ثمرتها، فإذا ما ذاق ثمرتها وصل إلى أول مقام من مقامات الإحسان بأن يشهد الله وحده لا شيء معه، وأنه عبد يعبد الله بيقين، وأن عمله لا يدخله الجنة دون رحمة الله.

والذي ألتمسه للسادة الماتريدية أنهم لا ينكرون هذا التفصيل، وأظنهم يعنون في جمعهم بين الإسلام والإيمان انطلاقاً من قولهم في الفريدة المتقدمة عن الإيمان والإسلام، وهذه الفريدة لا يعنون بها انفصال الإسلام عن الإيمان بقدر ما يعنون أن للإسلام مقاماً قائماً بحيثياته غير

---

(١) انظر: شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الماتريدي ص ٩.

منفصل عن الإيمان متمشين مع ظواهر الآيات وظواهر السنة كما في قوله سبحانه: ﴿قَالَتِ ٱلْأَعْرَابُ ءَامَنَّا﴾، قال لهم الحق: ﴿قُل لَّمْ تُؤْمِنُوا۟ وَلَٰكِن قُولُوٓا۟ أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ ٱلْإِيمَٰنُ فِى قُلُوبِكُمْ﴾، أي إذا دخل الإسلام بالعلم الكسبي والوهبي في القلب أصبح إيماناً راسخاً، أي أن الإيمان هو حقيقة، والإسلام مظهر الإيمان، لذا جاء في هدي النبي ﷺ الشريف: (إذا رأيتم الرجل يعتاد المساجد فاشهدوا له بالإيمان)[1] فأسماه الشارع إيماناً وهو إسلام لأنه مظهر خارجي والإيمان حقيقة قلبية، إلا أن الشارع أجاز

---

(١) رواه الإمام الترمذي في سننه من طريق أبي سعيد الخدري قال: قال رسول اللهﷺ: (إذا رأيتم الرجل يعتاد المسجد فأشهدوا له بالإيمان قال الله تعالى: " إنما يعمر مساجد الله من آمن بالله واليوم الآخر")، وفي رواية أخرى قال: (يتعاهد المسجد) بدل (يعتاد)، قال الإمام الترمذي هذا حديث حسن غريب. [كتاب الإيمان، باب ما جاء في حرمة الصلاة، حديث رقم: ٢٦١٧- وكتاب تفسير القرآن، باب ومن سورة التوبة، حديث رقم: ٣٠٩٤].

* ورواه الإمام ابن ماجه في سننه من طريق أبي سعيد الخدري أيضاً، [كتاب المساجد والجمعات، باب لزوم المسجد وانتظار الصلاة، حديث رقم: ٨٠٢].

* ورواه الإمام البيهقي في السنن الكبرى من طريق أبي سعيد الخدري أيضاً، [كتاب جماع أبواب فضل الجماعة والعذر بتركها، باب ذكر الخبر الذي ورد في الأعمى يسمع النداء، حديث رقم: ٤٧٦٨].

هذا الإطلاق عليها تفاؤلاً بصدق الطويه وحسن النية، كما جاء في قوله عزوجل: ﴿ وَتَوَفَّنَا مُسْلِمِينَ ﴾[1]، فقد أطلق على الإسلام الإيمان، إذ لا خير فيمن نطق بلسانه ولم يقر بجنانه، وهذا باب واسع في الإطلاق، كما في علم الأصول من باب إطلاق العام وإرادة الخاص، وإطلاق الخاص وإرادة العام، فالإسلام أعم والإيمان أخص، والذي أراه أن الخلاف لفظي، إذ قد يقصد بالإسلام في إحدى إطلاقاته الإشارة إلى استسلام القلب للتصديق الخالص بالله تعالى، وهو حقيقة معنى الإيمان، لذلك شاعت عبارة المحققين أن لفظي الإيمان والإسلام إذا التقيا في سياق واحد، كما في حديث جبريل، وآية: ﴿ قَالَتْ الأَعْرَابُ آمَنَّا ﴾، غالباً ما يدلان على معنيين مختلفين، فيدل الإسلام على الأعمال الظاهرة والإيمان على العمل الباطني القلبي، وقد يذكرا في سياقين مختلفين أو سياق واحد يشير إلى اتحاد مدلولهما، إذ الإسلام في حقيقة الكبرى هو ثمرة الإيمان القلبي يأخذ بالمؤمن المصدق إلى معاني الاستسلام والانقياد الكاملين ظاهراً وباطناً، والله الموفق للصواب.

* * *

---

(١) سورة الأعراف (الآية ١٢٦).

الفريدة الثلاثون
في أن العبرة في الإيمان للخواتم أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن من قام به الإيمان فهو مؤمن في الحال، وإن كفر في آخر عمره، ومن قام به الكفر فهو كافر في الحال وإن آمن في آخر عمره، كما في "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي، وشرحه "الاعتماد" و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه من الأشاعرة إلى أن من ختم له بالإيمان لم يزل مؤمناً، وإن كان في الحال كافراً، ومن ختم له بالكُفْرِ لم يزل كافراً وإن كان في الحال مؤمناً، كما في "أنوار التنزيل" للإمام [عبدالله بن عمر] البيضاوي، و "شرح القديم" لـ "العمدة" [لحافظ الدين النسفي]، و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري.

احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾[1]، حيث دل على أن له قبل صدور الكفر حال إيمانه عملاً

---

(١) سورة المائدة (الآية ٥).

معتبراً، إذ لولا ذلك لما بقي معنى لإحباط العمل، فدل على أنه حال إيمانه مؤمن، وبأنه لما كانت التوبة عن الكفر مقطوعة القبول ثبت أنه تغير عن حاله وصار مؤمناً، فالله تعالى يعلمه حال إيمانه مؤْمناً، فلو علمهُ في ذلك الحال كافراً لعلمه على غير ما هو عليه، تعالى الله عن ذلك عُلُواً كبيراً.

واحتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ فَسَجَدُوٓاْ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ ﴾[1] حيث كان قوله تعالى: ﴿وكان من الكافرين﴾ تعليلاً لإبائه واستكباره على معنى: كيف لا يمتنع ولا يستكبر عن امتثاله ما أمر به وقد كان من الكافرين ؟ واستلزم هذا المعنى كونه من الكافرين سابقاً على الإباء والاستِكْبار.

قلت تحرير المسألة: تلخص في هذه المسألة أن الأشاعرة والماتريدية قد اتفقوا على مآل المكلف واختلفوا في حاله.

فالماتريدية عنوا بتعلقات علم الله التنجيزية حالة صيرورة المعلوم واقعاً، دون أن ينفوا تعلق علم الله سبحانه بكشف هذا المعلوم وكشف تقلباته أزلاً قبل صيرورته واقعاً، فقالوا: بتردد حال الإنسان بين الإيمان

---

(١) سورة البقرة (الآية ٣٤).

والكفر، وفق تقلبات أعماله في الحال، بغض النظر عن حال المآل وما يختم له به من العمل.

والأشاعرة عنوا بتعلقات علم الله أزلاً بكشف صيرورة جميع المعلومات وتقلباتها قبل تحققها واقعاً، فنظروا إلى المآل، وقالوا: إن حكم الله سبحانه بإيمان المؤمن وكفر الكافر مرتب على علمه بمآل كل منهما وبما يختم له، فكتب في الكتاب المبين وختم أن زيداً من الناس مؤمن باعتبار أن موته سيكون على الإيمان، وإن عاش فترة في الكفران، فلا تخرجه هذه الفترة عن كونه مؤمناً وفق ما كتب بعلم الله الأزلي المتعلق بكشف ما تُختم به أعمال العباد من الأحوال، قال عليه الصلاة والسلام: ((إن أحدكم ليعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب [وفق علم الله القديم] فيعمل بعمل أهل النار فيدخلها، وإن أحدكم ليعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخلها)) [1]،

---

(١) سبق تخريجه.

وبناءً على ذلك فإن رأي الأشاعرة في هذه المسألة أرجح في الدلالة من رأي الماتريدية لموافقته للأدلة الظاهرة في هذه المسألة، ولا دخل لإقحام تعلق العلم وفق تنجيز المشيئة والقدرة في الحال كما قال السادة الماتريدية، حيث إن علم الله بمآل الأفعال قائم في الأزل والأدلة بينة كما في الحديث المتقدم.

وفي حديثين عند البخاري ومسلم زيادة إيضاح، فقد روى البخاري من طريق سهل بن سعد أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: ((إن الرجل ليعمل عمل أهل الجنة فيما يبدو للناس، وهو من أهل النار، وإن الرجل ليعمل عمل أهل النار فيما يبدو للناس، وهو من أهل الجنة))[١]، وروى مسلم من طريق سهل أيضاً، أن النبي ﷺ قال: ((إن العبد ليعمل فيما يرى الناس بعمل أهل الجنة، وإنه من أهل النار، وإنه ليعمل فيما يرى الناس بعمل أهل النار، وإنه من أهل الجنة، وإنما الأعمال بالخواتيم))[٢]، فهذا نص من النبي صلى الله عليه وسلم في اعتبار الخاتمة.

---

(١) صحيح البخاري، كتاب الجهاد، باب لا يقول فلان شهيد، جـ ٤/٤٤.

(٢) صحيح مسلم، كتاب الإيمان، باب غلظ تحريم قتل الإنسان نفسه، جـ١/١٠٦.

وكذلك في قوله تعالى بشأن مشركي قريش: ﴿ هُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ وَصَدُّوكُمْ عَنِ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَٱلْهَدْىَ مَعْكُوفًا أَن يَبْلُغَ مَحِلَّهُۥ ۚ وَلَوْلَا رِجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَآءٌ مُّؤْمِنَٰتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُمْ ﴾ ،أي لم تعلموا حال إيمانهم أو علمتم حالهم على الكفر وخفي عليكم مآلهم وانشراح صدورهم للإيمان كخالد بن الوليد وعمرو بن العاص وأبي جندل وغيرهم ممن حاربوا النبي ﷺ في بدر وأحد وأسلموا قبل فتح مكة، يقول تعالى: ﴿ أَن تَطَـُٔوهُمْ ﴾ ، أي بخيولكم وسيوفكم ﴿ فَتُصِيبَكُم مِّنْهُم مَّعَرَّةٌۢ بِغَيْرِ عِلْمٍ ۖ لِّيُدْخِلَ ٱللَّهُ فِى رَحْمَتِهِۦ مَن يَشَآءُ ﴾ [1]، فقوله تعالى ليدخل الله في رحمته من يشاء يؤكد أن المقصود بقوله فتصيبكم منهم معرة بغير علم، أي بغير علم منكم بمآل أعمالهم وما يختم لهم به من الهدى والرشاد وفق ما سبق إليه الكتاب وعلم الله الأزلي.

فالآية تشير إلى أن من تحاربون من قريش فيهم من يختم لهم بالسعادة، حين يأذن الله تعالى بمشيئته في اللحظة المقررة لهم أن يدخلوا في الإسلام حيث لم يؤذن لهم بعد، وقد اختلطت أشباحهم بالكافرين مع أن

---

(١) سورة الفتح، الآية ٢٥.

أرواحهم تعانقت باليقين، ولم يكن التفريق بينهم وبين الكافرين ممكناً في الظاهر إلا ببزوغ هدايتهم، لذلك أحجمكم الله عن قتلهم، فالقدر قد حكم القضاء، فحين قدر الله هدايتهم لم يشأ منكم القضاء عليهم، وتلك هي رحمة الله التي يدخل فيها من يشاء من عباده.

ولذا فإن السعادة والشقاوة اللتان كتبتا على الناس من وقت عـالم الأمر، قبل ظهور الأرواح في مجلى الأشباح، لا تتبـدلان ولا تـتغيران، فالأرواح السعيدة وإن انحرفت أشباحها فهو انحراف عرضي زائل لا يؤثر في لزوم السعادة لها باعتبار العاقبة وسريان التوفيق والاصطفاء الإلهـي، قال عليه الصلاة والسلام: ((اعملوا فكل ميسر لما خلق له))، والإنسان إما أن يخلق سعيداً أو يخلق شقياً كما سيأتي في الفريدة التالية، والله أعلم.

* * *

الفريدة الحادية والثلاثون
في أن السعادة والشقاوة هل تتبدلان أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن السعيد قد يشقى، والشقي قد يسعد؛ كما في "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي، و "بحر الكلام" لأبي المعين النسفي، و "تفسير اللباب" للإمام [علي بن محمد الخازن] البغداي[1]، و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري.

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أن السعيد لا يشقى، والشقي لا يسعد؛ كما في "الفوائد" للشيخ الأجل الإمام الخاطري، و "الشرح الصغير

(١) هو الإمام علي بن محمد بن إبراهيم الشيحي [من أعمال حلب] البغدادي علاء الدين، أبو الحسن، مفسر، فقيه، محدث، مؤرخ، ولد ببغداد وقدم دمشق، من تصانيفه: لباب التأويل في معاني التنزيل في التفسير، شرح عمدة الأحكام للحافظ عبدالغني وسماه عمدة الأفهام في شرح الأحكام، الروض والحدائق في تهذيب سيرة خير الخلائق، مقبول المنقول [١٠مجلدات] جمع فيه بين مسند الشافعي وأحمد والكتب الستة والموطأ وسنن الإمام الدارقطني، توفي رحمه الله سنة (٧٤١هـ).

والكبير للجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني، و "شرح الفقه الأكبر" لعلي القاري.

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿ قُل لِّلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ إِن يَنتَهُواْ يُغۡفَرۡ لَهُم مَّا قَدۡ سَلَفَ﴾[1] حيث دل على غفران ما قد سلف قبل الإسلام بالإسلام، فلو لم يكن [بمعنى فلو لم يصر] الشقي سعيداً لفاتت فائدة الغفران.

وبقوله عليه الصلاة والسلام: ((الإسلام يجب ما قبله))[2].

---

(١) سورة الأنفال (الآية ٣٨).

(٢) رواه أحمد في مسنده والطبراني في المعجم الكبير. قال: الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد ٣٥١/٩، في كتاب المناقب، باب ما جاء في عمرو بن العاص ﷺ، في قصة إسلامه، وفيه قال عمرو بن العاص: ثم خرجت عامدا لرسول الله ﷺ فلقيت خالد بن الوليد وذلك قبيل الفتح، وهو مقبل من مكة، فقلت: أين أبا سليمان ؟ قال: والله لقد استقام المنسم وإن الرجل [يعني محمداً ﷺ] لنبي، أذهبُ فأسلم فحتى متى ؟ قال قلت والله ما جئت إلا لأسلم، قال فقدمنا على رسول الله ﷺ فتقدم خالد بن الوليد فأسلم وبايع، ثم دنوت فقلت: يا رسول الله إني أبايعك على أن تغفر لي ما تقدم من ذنبي ولا أذكر وما تأخر، فقال رسول الله ﷺ: (يا عمرو بايع فإن الإسلام يجب ما قبله، وإن الهجرة تجب ما كان قبلها) قال فبايعته ثم انصرفت، قال ابن إسحق: ((وقد حدثني من لا أتهم أن عثمان بن طلحة كان معهما أسلم حين أسلما)). قال الهيثمي: (رواه أحمد والطبراني، ورجالهما ثقات).

وبأنه إذا عرض الإسلام على الكفر يبطله ويرفع أحكامه وإذا عرض الكفر على الإسلام، والعياذ بالله، يبطله ويرفع إحكامه، فكانا من صفات الخلق، وصفاته تتبدل وتتغير، فيتبدلان ويتغيران.

استدل مشايخ الأشاعرة بقوله عليه الصلاة والسلام: ((السعيد من سعد في بطن أمه، والشقي من شقي في بطن أمه))[1].

---

(١) رواه البزار في مسنده باللفظ المذكور كما في كشف الخفاء (١/ ٥٤٨) وقال: "سنده صحيح"، ورواه الطبراني في المعجم الأوسط برقم (٨٧٠١)، وفي المعجم الصغير برقم (٧٧٣) مقتصراً على قوله: ((السعيد من سعد في بطن أمه)). قال الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد (١٩٣/٧)، كتاب القدر باب ما يكتب على العبد في بطن أمه، عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: ((الشقي من شقي في بطن أمه والسعيد من سعد في بطنها))، ثم قال: (رواه البزار والطبراني في المعجم الصغير، ورجال البزار رجال الصحيح).

* ويؤيد هذا الحديث ما جاء عن السيدة عائشة عن النبي ﷺ: (أن الله تبارك وتعالى حين يريد أن يخلق الخلق يبعث ملكاً فيدخل الرحم، فيقول: يارب ماذا ؟ فيقول: غلام أو جارية أو ما شاء أن يخلق في الرحم، فيقول يارب شقي أم سعيد ؟ فيقول: يارب ما أجله ما خلائقه؟ فيقول كذا وكذا..... الحديث)، قال الحافظ نور الدين الهيثمي في مجمع الزوائد، (١٩٣/٧): (رواه البزار ورجاله ثقات).

وبأنه لو عرضا على شخص واحد لزم في حال إيمانه استحقاقه الثواب الدائم، وفي حال كفره استحقاقه العقاب الدائم، والجمع بينهما محال، وكذا الجمع بين الاستحقاقين.

قلت تحرير المسألة: القول في الفريدة مبني على أصلين، وهما: هل الإيمان والكفر باعتبار الحال ؟ أو هما باعتبار ما يختم به وفق ما هو مكنون في علم الله ؟ .

والحقيقة أن القول هنا مبني على الاختلاف في اعتبار الخاتمة، فالسادة الماتريدية اعتبروا أن الخواتيم بمعنى مآل الخاتمة هي غيب محض، ولأن المآل مرتبط بالمشيئة، والمشيئة غيب لا يعلم تعلقاتها إلا الله، قالوا بعدم جواز بناء الحكم بالسعادة والشقاوة والقطع فيهما على المآل الذي هو غيب محض، وهم بذلك لا ينكرون حكم الله تعالى بسعادة زيد من الناس أو شقاوته قبل ولادته وهو في بطن أمه، وفق علمه الأزلي بمآل حاله، إلا أنهم يقولون إن هذا الحكم غيب وهو لله وحده أما نحن فليس لنا إلا حكم الظاهر وهو الحال، والحال متقلب وتحفظوا على الجزم في تلك الحقيقة فراراً من الوقوع في القول بما ليس لهم به علم.

إلا أن وجهة نظرهم رحمهم الله مردودة بعد سطوع الأدلة من الكتاب والسنة والتي استدل بها السادة الأشاعرة، وكلها تؤكد أن الله

سبحانه وتعالى كتب على الإنسان سعادته أو شقاوته من قبل أن يولد وهو جنين في بطن أمه، بل كتب ذلك والأرواح في عالم الذر قبل نفخها في الأشباح، كتب حيث علم وعلم حيث لم يظلم، وعلم الله سبحانه يشمل الحال والمآل، إلا أن حكمه المبرم في ذلك إنما يكون وفق الخاتمة والمآل وهو حكم واحد لا يتبدل، وبذا يكون السادة الأشاعرة، أقوى حجةً وأصدق نتيجةً في هذا الباب.

فالماتريدية نظروا إلى العلم بالحال وهو ظاهر ليس بغيب يطرأ عليه التغيير، والأشاعرة نظروا إلى العلم بالمآل، وبما أن الحكم بالسعادة أو الشقاوة من الله تعالى وهو مرتب على الخاتمة، والخاتمة واحدة فالحكم كذلك واحد لا يتغير ولا يتقلب.

فالحق سبحانه ذرأ أرواح المكلفين من الإنس والجن مع دوائر التعيين في عالم الأمر، وبرأ لكل روح حظها من السعادة أو الشقاوة بحسب استعداداتها للاستجابة في دائرة الشكر ودائرة الذكر،فهي إما أن تستوفي حظها من هاتين الدائرتين في عالم البطون (أي عالم الغيب)، وإما أن تستوفي حظها منهما في عالم الظهور (أي عالم الشهادة)، وإما أن تسوفي حظها منهما في العالمين معاً عالم البطون وعالم الظهور، كل ذلك بحسب مقتضى حكمته وعدله سبحانه وتعالى، وكل عند ربك بمقدار، فمن الأرواح من يؤهلها استيفاؤها لتكون في مقام السعادة على درجة من

درجاتها بحسب درجة الاستيفاء، ومن الأرواح من لا يؤهلها استيفاؤها لذلك، لتكون في مقام الشقاوة، على درجة من درجاتها، بحسب درجة نكوص الاستفاء لديها، وهكذا حتى تطوى صفحات هذه الأرواح ويختم لها بمقام من هذين المقامين، وكل ذلك بكتاب سبق خطه في الأزل وفق علم أزلي لا يبدل، ومشيئة إلهية لا تقهـــر، رفعـــت الأقـــلام وجفـــت الصحف، والله أعلم.



الفريدة الثانية والثلاثون

في الإستثناء في الإيمان

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أنه لا يصح أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله، كما هو المصرح به في "أصول الدين" للإمام عبدالعزيز السمرقندي، و"العمدة" للإمام [حافظ الدين بن أحمد] النسفي، و "شرح الوصية" لأكمل الدين [محمد بن محمد البابرتي].

وذهب مشايخ الأشاعرة إلى أنه يجوز أن يقال: أنا مؤمن إن شاء الله، كما في "العمدة" للإمام النسفي، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني، و "شرح الوصية" للشيخ أكمل الدين [البابرتي].

استدل مشايخ الحنفية بأن الإيمان لا يصح إلا بالتصديق البالغ حد الجزم، والشرط [أي القول إن شاء الله] يدل على حصول التوقف وعدم الجزم، وهو شك في الإيمان؛ كما يستفاد من "شرح الجوهرة" وبقوله تعالى: ﴿ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُؤْمِنُونَ حَقًّا ﴾[1] فحيث أتى بالجملة الاسمية

---

(١) سورة الأنفال (الآية ٧٤).

وضمير الفصل معرفاً للخبر مؤكداً بالمصدر دل دلالة بينة على أن الإيمان قائم بهم، كما يستفاد من "شرح الوصية" للشيخ الأكمل [البابرتي].

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن من قال: أنا مؤمن حقاً عند الله، يكون حكماً على علم الله تعالى في الغيب، وكل من علم الله أنه يموت كافراً لا يموت مسلماً، لأن علم الله تعالى لا يتبدل ولا يتغير، فهذا الرجل يقول: أنا مؤمن حقاً، وفي علم الله أنه يموت كافراً، فيكون مخبراً بخلاف ما عند الله، وذلك لا يجوز؛ كما في "بحر الكلام" [لأبي المعين النسفي].

قلت تحرير المسألة: تقرر في هذه المسألة أن الماتريدية نظروا في هذه المسألة من حيث حقيقتها القائمة في الحال، إذ أن الإيمان يتطلب الجزم وما يتطلب به الجزم لا يصح فيه الاستثناء، بناءً على أن الإيمان هو التصديق الجازم، فلا يتصور إيمان في الحال بلا جزم.

والأشاعرة بنوا رأيهم على كون أن العبرة بالخواتيم، و لم ينظروا عندما قالوا بجواز الاستثناء في الإيمان إلى حقيقة الإيمان القائمة في الحال وأن التصديق الجازم قد قام في قلب المؤمن حالاً، باعتبار أن هذا قد يتبدل وإن استمر قد لا يُقبل، فالأشاعرة يرون أن قبول الإيمان أو عدم

قبوله من الله أمر غيبي، والخاتمة غيب كذلك، والجزم في هذا المقام زعم في غير محله باعتبار المآل، فالقول بالاستثناء وهو قول المؤمن أنا مؤمن إن شاء الله فيه تجرد عن الادعاء مع اعتقاد الإيمان الجازم الراسخ، إلا أنهم لا يجزمون ببقاء ذلك الرسوخ بالنسبة لثبات العبد عليه لعلمهم أن الله يحول بين المرء وقلبه، وقد تضافرت الأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الأئمة وسير الأنبياء والصالحين مع عصمة الأنبياء من الكفر والزلل، أن جميع البشر في خوف من الله عز وجل، لا يدرون كيف تكون العاقبة، فهذا رسول الله خاتم النبيين يقول: ((يا عائشة إن قلب المؤمن بين أصبعين[١] من أصابع الرحمن [أصابع القدرة] يقلبه كيف يشاء))[٢]، ويقول: ((ما

(١) شؤون حقيقية تبدت بمقامات أسمائية تمثلت باسمه الهادي واسمه المضل لمتطلبات مقامات الشهود الصُورية (المثالية) والصُوَرية (المثلية) المتجلي من مقام الختم.

(٢) رواه الإمام الطبراني في "المعجم الأوسط" من طريق السيدة عائشة، أن النبي كان يدعو يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك، قالت عائشة: فقلت بأبي أنت وأمي يا رسول الله أتخاف وأنت رسول الله: فقال: ((يا عائشة إن قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن فمن شاء أن يقلبه من الضلالة إلى الهدى ومن الهدى إلى الضلالة). [باب من اسمه إبراهيم، حديث رقم: ١٥٣٠].

منكم من أحد يدخل الجنة بعمله))، قيل: ولا أنت يا رسول الله ؟ قال: ((ولا أنا، إلا أن يتغمدني الله برحمته))[1].

---

* ورواه الإمام مسلم في صحيحه من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ يقول فيه: أنه سمع رسول الله ﷺ يقول: ((إن قلوب بنى آدم كلها بين إصبعين من أصابع الرحمن كقلب واحد يصرفه حيث يشاء)) ثم قال رسول الله ﷺ: ((اللهم مصرف القلوب صرف قلوبنا على طاعتك)). [كتاب القدر، باب تصريف الله تعالى القلوب كيف شاء، حديث رقم: ٢٦٥٤].

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه من طريق أبي هريرة قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: (لن يدخل أحدا عمله الجنة) قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: (لا ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بفضل ورحمة فسددوا وقاربوا ولا يتمنين أحدكم الموت إما محسنا فلعله أن يزداد خيرا وإما مسيئا فلعله أن يستعتب)). [كتاب المرضي، باب تمني المريض الموت، حديث رقم: ٥٣٤٩]

* ورواه من طريق أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: ((لن ينجي أحدا منكم عمله)) قالوا ولا أنت يا رسول الله، قال: ((ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة سددوا وقاربوا واغدوا وروحوا وشيء من الدلجة والقصد القصد تبلغوا)). [كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم: ٦٠٩٨].

* ورواه من طريق السيدة عائشة عن النبي ﷺ قال: ((سددوا وقاربوا وأبشروا فإنه لا يدخل أحدا الجنة عمله)) قالوا: ولا أنت يا رسول الله، قال: ((ولا أنا إلا أن يتغمدني الله بمغفرة ورحمة)). [كتاب الرقاق، باب القصد والمداومة على العمل، حديث رقم: ٦١٠٢]

وقول أبي بكر الصديق: ((إن الله تعالى ذكر أهل الجنة، فذكرهم بأحسن أعمالهم، وتجاوز عن سيئ أعمالهم، فإذا ذكرتهم قلت: إني لأخاف أن لا ألحق بهم، وإن الله تعالى ذكر أهل النار، فذكرهم بأسوأ أعمالهم ورد عليهم أحسن أعمالهم، فإذا ذكرتهم قلت: إني لأخاف أن أكون مع هؤلاء))[1]، فخوف أبي بكر ليس لسوء ظنٍ بالله، معاذ الله، فحسن الظن بالله من أُسس الإيمان، وإنما لسوء ظن بالنفس، وهذا الموقف يمثل مقاماً من مقامات الخوف، ويدفع بصاحبه إلى تحري حسن العمل والإخلاص فيه.

وهذا عمر بن الخطاب ﷺ، كما يروي عنه أنس بن مالك رضي الله عنه، قال: ((سمعتُ عُمر بن الخطاب وخرجتُ معه حتى دخل حائطاً

---

* ورواه الإمام مسلم بألفاظ مختلفة عن طريق أبي هريرة وجابر وعائشة في كتاب صفات المنافقين وأحكامهم، باب لن يدخل الجنة أحد بعمله، وفي لفظ لأبي هريرة قال، قال: النبي ﷺ: ((لن ينجي أحدا منكم عمله)) قال رجل، ولا إياك يا رسول الله، قال: ((ولا إياي إلا أن يتغمدني الله منه برحمة ولكن سددوا))، [حديث رقم: ٢٨١٦]

(١) رواه أبو نعيم في الحلية (٣٦/١)، وابن أبي شيبة (٤٣٤/٧)، وسعيد بن منصور في سننه (١٣٢/٥).

[بستاناً] فسمعته وهو يقول، وبيني وبينه جدار وهو في جوف الحائط: ((عُمر بن الخطاب أميرُ المؤمنين، بخٍ بخٍ، والله لتتقين الله، أو لَيُعَذِّبنك))[1].

وكأني برأي الماتريدية والأشاعرة في ميزان واحد لا يختلفان إلا من حيث النظر في مكمن القضية، وإلا فالكل يتفق بأن المآل غيبي، وأن الاستثناء في الإيمان على الحقيقة [بمعني عدم الجزم] باطل لا يرضاه الفريقان، ولكن الاستثناء في الإيمان مع الاعتقاد الجازم به يجوزه الأشاعرة ويرفضه الماتريدية، وكل له نظره في الاستدلال والتوجيه، والذي أراه أن يقول المؤمن إذا سئل في هذه المسألة: مؤمن ولله الحمد، وأسأل الله أن يثبتني على الإيمان بفضله ومنه وكرمه، والله أعلم بالصواب.

---

(١) رواه الإمام مالك في الموطأ (٢/٩٩٢) رقم (١٨٠٠) واللفظ له، ورواه ابن سعد في الطبقات الكبرى (٣/٢٩٢) وغيرهما.

الفريدة الثالثة والثلاثون
في أن الرسل والأنبياء عليهم السلام بعد انتقالهم من هذه الدار رُسل وأنبياء حقيقةً أوْ في حُكمها ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أنهم رسل وأنبياء حقيقة.

وذهب الأشعري ومن تابعه إلى أنهم في حكم الرسالة؛ كما في "بحر الكلام" للإمام أبي المعين النسفي، و "شرح عقيدة الطحاوي" للإمام أبي المحاسن القونوي، وغيره .

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِّن رُّسُلِهِۦ ﴾[1] حيث دَلَّ إطلاقه على الاتحاد بين الرسل في وصف الرسالة في عصر النبي عليه الصلاة والسلام وعدم التفاوت في وصفها، وهذا ينفي كون من مات منهم في حكم الرسالة، وإلا فيكون النبيُّ عليه الصلاة والسلام في حُكْمها، وهو باطلٌ، وبأن المتصف بالرسالة والنبوة الروح، وهو لا يتغير بالموت، ولا يتغيرُ وصفها؛ كما في "شرح الطحاوي".

(١) سورة البقرة (الآية ٢٨٥).

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن الرسالة والنبوة كانا عرضاً، والعرضُ لا يبقى زمانيــْـن، سيما إذا كانا مختلفــيْن، فإن من صلى الظهر وفرغ منها لا يقال: إنه في الصلاة، والمصلي إذا سبقه الحدثُ، فذهب ليتوضأ، يكون في حكم الصلاة لا في أصل الصلاة.

قلت تحرير المسألة: والقول الفصل فيها: أن رسالة نبينا ﷺ باقية منذ ظهوره حتى الآن، وأنه الآن رسول حقيقة، وكذا كل رسول، وهو الحق الذي لا مرية فيه، ولا يصح غيره.

وتحرير ذلك أن رسالة نبينا ﷺ وكل نبي هل تبقى بعد موته؟ وهل يصح أن يقال كل منهم رسول الآن حقيقة أو لا؟

قال أبو حنيفة ﷺ: إنهم رسل الآن حقيقة.

ونقل عن الشيخ أبي الحسن الأشعري أنه قال: إن الرســـل الآن في حكم الرسالة، وحكم الشيء يقوم مقام أصله، وعلى هذا بعض العراقيين من الشافعية كالماوردي.

وقالت الكرامية المجسمة: إن الرسول ﷺ وجميع الرسل ليسوا بأنبياء الآن ولا في حكم النبوة ؟! واستدلت لقولها بعدم الرسالة بعـــد مـــوت

الرسول، بأن الرسالة عرض والعرض لايبقى زمانين، ولا رسول بعده ﷺ لأنه خاتم النبيين، فتنتفي الرسالة لانتفاء محل تجدد فيه وتقوم به، وأن الرسالة كالعلم فإن الله تعالى لا يقبضه قبضاً ينتزعه من العلماء ولكن يقبضه بقبض العلماء، كما ورد في الحديث الصحيح(١).

واستدل من قال إنه ﷺ باق على رسالته ونبوته بعد موته حقيقة، وهو الحق، كما كان رسولا في الماضي، بأنه لو لم يكن رسولا الآن لما صح إسلام مسلم بعد موته وهو باطل بالإجماع، وبأن كلمة الشهادة المشتملة على أن محمداً رسول الله صريحة في كونه ﷺ رسولا في الحال وتلك الكلمة صحيحة بالإجماع، ولو كان كما قال من ذهب إلى عدم

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: ((إن الله لا يقبض العلم انتزاعا ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالما اتخذ الناس رؤوسا جهالا فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا)). [كتاب العلم، باب كيف يقبض العلم، حديث رقم: ١٠٠].

* ورواه الإمام مسلم من طريق عبد الله بن عمرو بن العاص أيضاً بالفظ نفسه، [كتاب العلم، باب رفع العلم وقبضه، حديث رقم: ٢٦٧٣].

استمرار الرسالة بعد الموت لوجب أن يقال وأشهد أن محمداً كان رسول الله.

وقال الشيخ عبد الحق في شرحه على الصحيح: وهو ﷺ بعد موته باق على رسالته، ونبوته حقيقة كما يبقى وصف الإيمان للمؤمن بعد موته، وذلك الوصف باق للروح والجسد معاً، لأن الجسد لا تأكله الأرض كما في الحديث[1].

---

(١) رواه الإمام ابن ماجه من طريق أوس بن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: ((إن من أفضل أيامكم يوم الجمعة فيه خلق آدم وفيه النفخة وفيه الصعقة فأكثروا علي من الصلاة فيه فإن صلاتكم معروضة عليّ)) فقال رجل يا رسول الله كيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت، يعني بليت، قال: ((إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء)). [كتاب الجنائز، باب ذكر وفته ودفنه ﷺ، حديث رقم: ١٦٣٦].

- ورواه أيضاً من طريق أبي الدرداء قال، قال رسول الله ﷺ: ((أكثروا الصلاة علي يوم الجمعة فإنه مشهود تشهده الملائكة وإن أحدا لن يصلي علي إلا عرضت علي صلاته حتى يفرغ منها)) قال: قلت وبعد الموت قال: ((وبعد الموت إن الله حرم على الأرض أن تأكل أجساد الأنبياء فنبي الله حي يرزق)). [كتاب الجنائز، باب ذكر وفته ودفنه ﷺ، حديث رقم: ١٦٣٧].

وقال أبو القاسم القشيري وهو من شيوخ الأشاعرة: كلام الله تعالى لمن اصطفاه إني أرسلتك أو بلغ عني، وكلامه تعالى قديم، فهو عليه السلام قبل

- أما عن عرض الأعمال فقد وردت أحاديث عدة، منها حديث الترمذي الذي أخرجه في جامعه جـ ١١٣/٣، برقم ٧٤٧ باب ما جاء في صوم الاثنين والخميس، قال: رحمه الله، حدثنا محمد بن يحيي حدثنا أبو عاصم عن محمد بن رفاعة عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: ((تعرض الأعمال يوم الاثنين والخميس فأحب أن يعرض عملي وأنا صائم)) قال أبو عيسى: حديث أبي هريرة في هذا الباب حديث حسن غريب.
- وقد أخرج البزار من طريق عبد الله بن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: ((حياتي خير لكم تحدثون ويحدث لكم ووفاتي خير لكم تعرض علي أعمالك فما رأيت من خير حمدت الله وما رأيت من شر أستغفر الله)). رواه البزار في مسنده ٣٩٧/١، وقال الحافظ العراقي في طرح التثريب ٢٩٧/٣: إسناده جيد، وقال الهيتمي في مجمع الزوائد ٢٤/٩ رواه البزار ورجاله رجال الصحيح، وصححه السيوطي في الخصائص ٤٩١/٢، قال الحافظ أحمد بن الصديق الغماري في كتابه الاكتفاء بتخرج حديث الشفاء مخطوط ص ١٧ عن حديث بن مسعود عند البزار: قلت وهو إسناد صحيح ورجاله رجال الصحيح، وحديث بكر بن عبد الله المزني رواه ابن سعد في الطبقات، قال أخبرني يونس بن محمد المؤدب، ثنا حماد بن زيد، عن غالب، عن بكر بن عبد الله، عن النبي ﷺ به مثل لفظ ابن مسعود، وهذا سند على شرط البخاري ومسلم فهو مرسل صحيح، وله طريق آخر رواه الحارث بن أبي أسامة في مسنده.

أن يوجد كان رسولاً، وفي حال موته إلى الأبد رسول، لبقاء الكلام وقدمه واستحالة البطلان على الإرسال الذي هو كلام الله تعالى.

ونقل تاج الدين السبكي في طبقاته عن ابن فورك وهو أحد أبرز شيوخ الأشاعرة: أنه ﷺ حي في قبره رسول إلى الأبد حقيقة لا مجازًا.

قال ابن عقيل من الحنابلة: هو ﷺ حي في قبره يصلي بأذان وإقامة في أوقات الصلاة.

واعلم أن الإمام أبا القاسم عبد الكريم القشيري الأشعري رحمه الله تعالى ذكر أن نسبة الخلاف في هذه المسألة إلى الشيخ أبي الحسن الأشعري زور وبهتان، وإنما وقع بسبب أن بعض الكرامية ألزم بعض أصحاب الأشعري في مسألة أن الميت هل يحس ويعلم أولا.؟

وعلى ما تقدم يكون القول بانتفاء رسالة الرسل بعد الموت قولا للكرامية المجسمة منسوباً للأشعري زوراً، وإذا ثبت أن الأشعري قال إنهم بعد الموت في حكم الرسالة، فإن حكم الشيء يقوم مقام الشيء، وعليه فهم في مقام الرسالة، والفرق يتجلى بين الرسالة وحكمها، في كون

التشريع والوحي إنما ينقطعان مع كونهم في حكم الرسل بعد الموت، بينما يستمران مع كونهم رسلاً في حياتهم، وقد جرى الخلاف هل اختفى ختم النبوة من كتف النبي ﷺ عند موته أم لا؟ والثابت الصحيح أنه لم يختفي، وقد ذكر بن سيد الناس هذه المسألة في عيون الأثر ٢/١٢٩ عن ابن عائد في مغازيه بسنده إلى شداد بن أوس، وفيه: (فأقبل الثالث وفي يديه خاتم من شعاع فوضعه بين كتفيه وثدييه فوجد برده زمانا، وقيل ولد وهو به، وذكر الواقدي عن شيوخه قالوا: لمَّا شَكَّ الناس في موت النبي ﷺ وضعت السيدة عائشة يدها بين كتفيه فقالت: إنه قد توفي وقد رفع الخاتم من بين كتفيه، فهذا الذي عرف به موته عليه السلام).

والصحيح كما ذكرنا أن خاتم النبوة لم يرفع عند موته ﷺ كما قرر ذلك جعفر البرزنجي في شرح المولد من ص ٢٧٢ إلى ٢٧٥ بأدلة قاطعة في المسألة.

أما قول الكرامية، فهو قول صريح بانقطاع الرسالة عن الرسل بعد الموت مطلقاً، وهذا كلام باطل وهو مخالف لما ذهب إليه بعض الأشاعرة من اعتبار الرسالة ماضية حكماً لا حقيقة. فلينظر، والله تعالى أعلم.

* * *

الفريدة الرابعة والثلاثون
في أن الذكورة هل هي شرط في النبوة أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الذكورة شرط في النبوة، كما في "بدء الأمالي" لسراج الدين الأوشي [الفرغاني][1]، وشرحه [ضوء المعالي] للشيخ علي القاري؛ و "إشارات المرام" لقاضي القضاة [كمال الدين] البياضي.

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أنها ليست شرطاً لها، بل صحت نبوة النساء، كما هو المصرح به في "شرح بدء الأمالي" للشيخ

---

(١) هو الإمام علي بن عثمان بن محمد التيمي الأوشي الفرغاني، سراج الدين، فقيه حنفي، أديب، ناظم، محدث، من تصانيفه: قصيدة بدء الأمالي، ثواقب الأخبار، غرر الأخبار ودرر الأشعار في الحديث، فتاوى السراجية، مشارق الأنوار شرح نصاب الأخبار، نصاب الأخبار لتذكره الأخبار في مختصر غرر الأخبار [كلاهما له]، يواقيت الأخبار، توفي متأثراً بالطاعون عام (٥٧٥هـ).

علي القاري، والمستفاد من "شرح عمدة الأحكام" للسراج البلقـــيني[1]، و"إشارات المرام" [لكمال الدين ابن البياضي].

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالاً نُّوحِىٓ إِلَيْهِم ﴾ [2] حيث دلَّ على أن الإرْسالَ ما كان إلا للرجال لا لغيرهم، فينفي نبوة المرأة، وبأن المرأة لا تصلح للإمارة والقضاء، فلا تصلح للنُّبُوَّة.

---

(١) هو الإمام عمر بن رسلان بن نصير بن شهاب العسقلاني الأصل الكناني، ســـراج الدين، أبو حفص البلقيني المصري، فقيه شافعي، محدث حافظ، أصولي، مجتهـــد، بياني، نحوي، مفسر، متكلم، ناظم، ولد ببلقينة من بلاد الغربية بمصر، ونـــشأ في القاهرة، ودخل بيت المقدس، وقدم دمشق وتولى قضاءها، له تصانيف كثيرة منها: التأديب في مختصر التدريب، والتدريب في الفروع له، ترتيب الأقسام على مذهب الإمام الشافعي في الفروع، تصحيح المنهاج للنووي، شعب الإيمان، العرف الشذي في شرح جامع الترمذي، فتاوى البلقيني، فوائد الحسام على قواعد ابن عبدالسلام، الفيض الجاري على الجامع الصحيح للبخاري، الكشّاف على الكشاف للزمخشري في التفسير، معرفة الملمات برد المهمات للأسنوي، منهج الأصلين في أصول الدين، زهر الربيع في فنون المعاني والبيان والبديع، توفي سنة (٨٠٥هـــ).

(٢) سورة يوسف (الآية ١٠٩).

احتج مشايخ الأشاعرة بقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ ﴾[1]، حيث دلَّ على أنه وقع الإيحاء إليها، والإيحاء من خصائص الأنبياء عليهم السلام.

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين تبين أن الحق والصواب هو ما صار إليه السادة الماتريدية.

وأمَّا ما مال إليه الإمام الأشعري والإمام القرطبي فهو عار عن الدليل الجلي في هذه المسألة، لأنه مجرد لفظٍ مشترك [لفظ الوحي] يرد على معان مختلفة، فقد جاء في القرآن الكريم أيضاً: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾[2]، و الإيحاء في هاتين الآيتين لا يعني وحي رسالة ونبوة، إذ أن الوحي ينقسم إلى:

وحي إرسال ووحي إلهام ووحي إفهام.

فوحي الإرسال هو الذي ينزل به جبريل الأمين على من خصه الله بالنبوة والرسالة.

---

(١) سورة القصص (الآية ٧).

(٢) سورة النحل (الآية ٦٨).

وأما وحي الإفهام فهو كما أوحى الله لمريم عليها السلام وآسيا وحواء وأم موسى.

وأما وحي الإلهام فهو كما حصل للنحل في قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ﴾[1].

والله أعلم بالصواب.

* * *

---

(١) سورة النحل (الآية ٦٨).

الفريدة الخامسة والثلاثون
في أن عوام البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن رسل البشر، كموسى عليه السلام، أفضل من رسل الملائكة، كجبريل عليه السلام؛ ورسل الملائكة أفضل من عامة البشر، وعامة البشر من الأتقياء أفضل من عامة الملائكة غير خواصها؛ كما هو المصرح به في "العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله] النسفي، وشرحه القديم، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني، و "جامع البحار شرح تنوير الأبصار".

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن رسل البشر أفضل من الملائكة، والملائكة أفضل من غير الأنبياء من البشر، فعوام الملائكة أفضل من عوام البشر؛ كما في "شرح الجوهرة التوحيد" للإمام [إبراهيم] اللقاني.

وذهب بعض مشايخ الأشاعرة، كالحليمي [الحسين بن الحسن][1] والقاضي أبي بكر [محمد بن الطيب] الباقلاني إلى تفضيل الملائكة مطلقاً، وإلى هذا ذهب أهل الاعتزال؛ كما في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه الشريفي [الجرجاني].

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿يَدْخُلُونَ عَلَيْهِم مِّن كُلِّ بَابٍ ﴿٢٣﴾ سَلَٰمٌ عَلَيْكُم﴾[2]، حيث دل على أنهم يزورون المسلمين في الجنة، والمزور أفضل من الزائر؛ كما في "جامع البحار"، وبأن البشر يحصلون الفضائل والكمالات العلمية مع وجود العوائق والموانع من الشهوة والغضب وسنوح الحاجات الضرورية الشاغلة عن اكتساب الكمالات والعبادات، وكسب الكمال مع الشواغل والصوارف أشقُّ وأدخلُ في الإخلاص، فيكونون أفضل.

---

(١) هو الإمام الحسين بن الحسن بن محمد البخاري الحليمي، أبو عبدالله، فقيه شافعي، محدث، متكلم، أديب، ولد ببخاري ونشأ بها وولي القضاء، من أقران الإمام الباقلاني، من تصانيفه: منهاج الدين في شعب الإيمان، آيات الساعة، وأحوال القيامة، توفي سنة (٤٠٣هـ).

(٢) سورة الرعد (الآيتان ٢٣، ٢٤).

واستدل مشايخ الأشاعرة بأن الملائكة روحانية نورانية لطيفة، لا حجاب لهم عن تجلي الأنوار القدسية، فهم أبداً مستغرقون في مشاهدة الأنوار الربانية، والبشر مركبون من المادة الظلمانية المانعة عن مشاهدة الأنوار الإلهية، فيكونون أفضل، وبأن كمالات الملائكة في مبدأ الفطرة والكمالات البشرية لا يحصل لهم منها ما حصل إلا على سبيل التدريج والانتقالات الكثيرة والمراجعات الطويلة فتكون كمالات الملائكة أكمل من كمالاتهم؛ كما يستفاد من "المواقف" [لعضد الدين الإيجي]، وشرحه [للسيد الشريف الجرجاني].

قلت تحرير المسألة: ترجح في هذه المسألة ما ذهب إليه السادة الأشاعرة، وأن ما احتج به الماتريدية على الأشاعرة احتجاج مردود، حيث إنهم جعلوا التفضيل بين الملائكة وعوام الخلق في الثواب أن الخلق قد فطروا على الابتلاء فالمنتصر على البلاء أفضل ممن فطر على الطاعة دون الابتلاء، ولا شك أن هذا في ظاهره حق، إلا أن المعتبر في الأفضلية، وهي الأرومة، (الأصل)، كما حرر المسألة الإمام الخطابي في الفرق بين الخيرية والأفضلية، وقال: إن علياً وأهل الكساء عليهم السلام أفضل الخلق بعد الأنبياء لطهارة أصولهم وإن كان في الخلق من هو خير منهم لأسبقيته واجتهاده في البذل والعطاء والدعوة كأبي بكر رضي الله عنه.

فعلي أفضل من أبي بكر في أرومته [أي أصله] وأبو بكر خير من علي في إمامته آنذاك، مع عدم انتقاص أبي بكر وعلي، كما يقال عبدٌ رومي خير من هاشمي في أمر ما، فلا يجوز الخلط بين الخيرية والأفضلية، وفي حديث يرويه أبو داود وأحمد من غير طريق عن محمد بن الحنفية قال: (قلت: لأبي (علي بن أبي طالب)، أي الناس خيرٌ بعد رسول الله ﷺ؟ قال: أبو بكر، قلت: ثم من؟ قال عمر، وخشيت أن يقول عثمان، قلت: ثم أنت؟ قال: ما أنا إلا رجلٌ من المسلمين)[1]، وهذا تواضع من علي عليه السلام ينبئ عن علو قدره ومقامه، وإلا فهو غني عن أن يحدد فضله إنسان؟!

فعوام الملائكة أفضل من عوام الخلق على الإطلاق كما ذهب الأشاعرة لنورانية أصلهم فلهم الأفضلية، وعوام الخلق خير من عوام الملائكة لاجتهادهم ومجاهداتهم في إدراك الأنوار الإلهية والهداية الربانية، فلهم الخيرية، فهم ينالون الثواب بالمحنة و الابتلاء، وأما الملائكة فينالون الثواب بالمنحة والعطاء، ولا شك أن من ينال بالمحنة والابتلاء خير ممن ينال بالمنحة والعطاء نقلاً وعقلاً، والمقصود بالخيرية هو الإشارة إلى متسم الأحوال، وبالأفضلية الإشارة إلى متسم الأصول والمثال (الجرثومة). والله أعلم.

---

(١) سنن أبي داود حديث رقم ٤٧٢٩، ومسند أحمد ١/١١٢، ١١٣، ١١٤، ١١٥.

الفريدة السادسة والثلاثون
فـي أن القدرة الحقيقية هل تصلح للضدين أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن القدرة الحقيقية [أي قدرة العبد المخلوقة وهي الاستطاعة التي تمكنه من الفعل] تصلح للضدين [أي تصلح للفعـل والترك في آنٍ]، كما هو المنقول عن الإمام الأعظم [أبي حنيفة النعمان]، والمشهور عن أصحابه، والمصرح به في "التعديل" [لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله]، و "المعارف شرح الصحائف" [الصحائف في علم الكـلام]، و"الشرح القديم" لـــ "العمدة" [لحافظ الدين عبدالله بن أحمد النسفي].

وذهب الشيخ الأشعري ومن تابعه إلى أن القدرة لا تصلح للضدين، [الفعل و الترك في آنٍ] بل لكل منهما قـدرة علـى حـدة، كمـا في "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه الشريفي [الجرجاني]، و "الشرح القديم" لـــ "العمدة" [لحافظ الدين] النسفي، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني.

احتج مشايخ الحنفية بأن قدرة العبد لو كانت مخلوقة رأساً غير صالحة للفعل والترك لكان العبد مضطراً إلى الفعل غير متمكن من الترك، فيكون مجبوراً، وقد دلَّتِ الدلائل القاطعة على أن العبد مختارٌ لا مجبور.

وبأن كل سبب من أسباب الفعل من الآلات والأدوات، كاللسان، يصلح للصدق والكذب، واليد تصلح للخير والشر، وغير ذلك، فاستثناء القدرة من سائر الأسباب ليس إلا تحكماً؛ كما يستفاد من "التسديد" للإمام السِّغناقي(١).

واحتج مشايخ الأشاعرة بأن القدرة لو كانت صالحة للضدين للزم تسليم كونها قبل الفعل، وقد أجمعوا على أنها مع الفعل، ولزم قدرة العصمة في الكافر، والخذلان في المؤمن، وكل منهما في وقت واحد،

---

(١) هو الإمام الحسين بن علي بن الحجاج السِّغناقي الحنفي، حسام الدين فقيه، أصولي، متكلم، نحوي، صرفي، قدم حلب ودمشق، له تصانيف مفيدة، منها: التسديد في شرح التمهيد لقواعد التوحيد لأبي المعين النسفي وهو سفر ضخم، الكافي شرح أصول البزدوي في أصول الفقه، الموصل شرح المفصل في النحو للزمخشري، النجاح في التصريف، النهاية في شرح الهداية في فروع الحنفية للمرغيناني، الوافي شرح المنتخب في أصول المذهب في فروع الحنفية، توفي رحمه الله في حلب سنة (٧١١هـ).

واللازم باطل لبطلان الوصف بذلك إجماعاً؛ كما في "التبصرة" [لأبي المعين النسفي]، و "التسديد" [لحسام الدين السغناقي]؛ ولزم اتحاد القدرة مع مغايرة ما نجده عند صدور أحد المقدورين لما نجده عند صدور الآخر؛ كما في "شرح المواقف" [للسيد الشريف الجرجاني].

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين يتبين أن السادة الماتريدية بنوا قولهم في أن القدرة المخلوقة للعبد تصلح للفعل والترك في آنٍ، على أصل أن الإنسان حرٌّ الإرادة مكلف مختار، فالله يخلق فيه استطاعة تمكنه من فعل الشيء الذي يهمُّ به وله أن يترك ليستقيم التكليف بالتخيير وينتفي الإجبار والإكراه، فهي قدرة متجددة تتوجه بحسب جوهرية المجلى الذي ترتسم عليه، وهذا ما يدلنا ويؤكد لنا أن رحمة الله سبقت غضبه، فالقدرة في أصلها رحمة، إلا أن اصطدامها أو وقوعها بمجلى من المجالات غير المتكافأة معها، والتي سببها انحراف قلب الإنسان وسوء طويته، يجعل هذه القدرة تنقلب في تأثيرها إلى السوء، فتنتج شراً وقبحاً في الأفعال، لأنها لم تمكن من مسارها بحسب مشيئة رضى الله سبحانه وتعالى.

وهذا أمر قد سرت به الفطرة الكونية، فالمطر رحمة ولكن قد يكون نقمة، وكذلك النار التي قال عنها الحق: ﴿ بُورِكَ مَن فِي ٱلنَّارِ..... ﴾[1] فالنار ذات حدين تكون رحمة في الانتفاع بها كالتدفئة والطهي وتكون نقمة في الحروب وفي الحريق وغير ذلك.

وأما ما زعمه بعض السادة الأشاعرة، في أن من قال بقول أبي حنيفة وأصحابه من أن القدرة تصلح للضدين، فهو قائل بأن القدرة سـابقة، فهذا باطل مردود، بل المنقول عن أبي حنيفة قوله بأن القدرة المخلوقـة تخلق مقارنة للفعل تصلح للضدين.

وقد نقل عن سيدنا علي عليه السلام: لا جبر ولا قدر بل أمر بين الأمرين[2]، وهذا التقرير من سيدنا علي عليه السلام يلخص هذه الفريدة، بأن

---

(١) سورة النمل (الآية ٨).

(٢) هذا مذهب أهل السنة والجماعة، وقد توسطوا فيه، بين الجبرية الذين قـالوا: لا قدرة للعبد على كسب شيء من أفعاله، وبين المعتزلة الذين قالوا: لا قدرة لله ولا تأثير لقدرته في أيٍ من أفعال العباد، فمذهب أهل الحق هو التوسط بين الأمـرين، وهذا الأمر مبسوط في بابه عند الحديث عن القضاء والقدر، وخلق أفعال العبـاد، وحرية الإنسان، [انظر على سبيل المثال: ما ذكره الإمام ابن حجر في فتح الباري

العبد موكل بإيقاع الخير والشر، مختار فيه تدبيراً، مجبور عليه تقديراً، بحسب مقتضى خلقته الأزلية التي برأها الله من يوم ألست بربكم، فكل ميسر لما خلق الله له بحسب الإقبال والإدبار في استجابة أمر الجبار بحسب الزمان الأول، وكل أمور الخلائق قدرها مُبْرَمٌ، وما الحياة الدنيا إلا إظهار لما قد تقدم إحقاقاً لأمر الله، أما الخلق فليرى العبد قدرة مولاه المقضية في أم الكتاب التي يظهرها واحدة للعباد، والفائز من سلم أمره لله متحققاً بصفات مولاه ﴿ إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَٰغًا لِّقَوْمٍ عَٰبِدِينَ ﴾[1].

أما الأشاعرة فقد بنوا قولهم في أن القدرة المخلوقة للعبد هي قدرة واحدة تصلح إما للفعل وإما للترك، ولا تصلح لهما معاً، على أصل العلم الإلهي الذي أحاط بفعل الإنسان كشفاً وكتابة في الأزل، فالله سبحانه كما يرى الأشاعرة، يخلق في الإنسان الاستطاعة التي تمكنه إما من الفعل

شرح صحيح البخاري، في شرحه لحديث ابن مسعود ﷺ قال: سألت النبي ﷺ أي الذنب أعظم؟ قال: (أن تجعل لله ندًا وهو خلقك.....الحديث)، قال ابن حجر: والمذهب الحق أن لا جبر ولا قدر بل أمر بين الأمرين، كتاب التوحيد، باب قوله تعالى: ﴿فلا تجعلوا لله أنداد..﴾. [١٣/٤٩١]،

(١) سورة الأنبياء (الآية ١٠٦).

وإما من الترك عند الهمِّ من قبل الإنسان بذلك، لا قبل الفعل ولا بعده، وإنما عند الهمِّ به.

وعليه كما يرى الأشاعرة، فإن الله سبحانه يخلق في الإنسان استطاعة محددة لفعل هو خير عند الهمَّ به، واستطاعة محددة أخرى لفعل هو شرٌّ عند الهمِّ به كذلك، فهي ليست قدرة مودعة، ولا متجددة، وإنما يخلق الله سبحانه عند كل فعل أو ترك قدرة مستقلة، وعندها فنخلق القدرة كما يرى الأشاعرة مناسب لعلم الله القديم بصرف الإنسان لفعله وقت الهمِّ المتأتي منه، وليس في ذلك شيء من الإجبار، فالإنسان يحاسب ويسأل على صرف الهمِّ بالفعل التي تأتي القدرة المخلوقة فيه على وصفه، وهو في صرف الهمِّ ليس بمجبر، فكما يهمُّ بفعل هو شر، يستطيع صرف الهمِّ إلى فعل هو خير، وهذا ما يسمى عندهم كسباً.

وعلى ما تقدم، فالقدرة المخلوقة في الإنسان عند السادة الماتريدية هي اعتبارية متجددة، لا حسناً فيها ولا قبحاً لذاتها، حيث إنها تصلح في آنٍ للفعل أو الترك، وبصورة أخرى تصلح لفعل الخير أو نركه، كما تصلح لفعل الشر أو تركه، وتركه خير.

أما عند السادة الأشاعرة، فالقدرة المخلوقة في الإنسان وهي الاستطاعة التي تخلق عند الفعل لا قبله ولا بعده، إنما هي قدرة واحدة غير مودعة ولا متجددة، تكون لفعل بذاته هو حسن، أو لفعل بذاته هو قبيح، وعندها فالله يخلق القدرة على الشر أو القبيح قائماً في غيره عند همِّ هذا الغير به وذلك وفق تعلق علم الله القديم ومراده، وخلق الشر ليس بشر، متى اقتضته حكمة وسنة كونية.

وهذا ما يجعل كلام السادة الماتريدية أقرب لفهم أهل العصر وثقافته، حيث إن الله سبحانه يخلق في الإنسان قدرة اعتبارية يصرفها كيف يشاء ولا يخرج بصرفها عن مقتضى علم الله ومشيئته.

أما القول بالقدرة المودعة، وهو قول المعتزلة، الذين قصدوا به الإشارة إلى أن القدرة أودعها الله في الإنسان منذ أن خلقه، فهي معه يوجهها كيف يشاء إلى أن يموت، دون تدخل قدرة الله في فعله، فهو عقيدة باطلة، لأن القدرة لا توصف بأنها قدرة على الحقيقة ما لم تمتلك الديمومة والاستمرار من ذاتها، وهذا في الإنسان محال بدليل عجزه

وانقطاع قدرته، فالديمومة ليست إلا لله سبحانه، فما بقي لدينا من تفسير للقوة المخلوقة، إلا على المعنيين اللذين أتى بهما الأشاعرة والماتريدية:

الأول: قول الماتريدية الذين قالوا إنها قدرة جعلية يخلقها الله في الإنسان، تصلح للفعل وضده، وهي قدره مجعولة في الأشياء متجددة الشؤون في سريان الشأن العلي إمداداً.

الثاني: قول الأشاعرة بأنها قدرة تخلق لفعل بعينه هو حسن أو لفعل بعينه هو قبيح عند الهمِّ، وفق العلم الإلهي السابق، وهي لا تصلح لفعل الضد.

والحق كما يظهر لنا، هو ما ذهب إليه السادة الماتريدية، لأنه أليق بمناط الحكمة، وأكثر مواءمة لمقتضى سريان قدرة الحق تبارك وتعالى في المقدورات وفق علمه، وأكثر موافقة لمقتضى رحمته تعالى ولطفه في إيجاده وإمداده وإسعاده لخلقه، والله أعلم.

* * *

الفريدة السابعة والثلاثون
في أن قدرة العبد هل فيها تأثير أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه، والاتصاف بكونه طاعة أو معصية بقدرة العبد، كما في "تعديل العلوم"، و "التوضيح" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة، و "المسايرة" للإمام [كمال الدين] ابن الهمام، و "الاعتماد شرح العمدة" للإمام [حافظ الدين عبدالله بن أحمد] النسفي.

وفي "إشارات المرام" لقاضي القضاة [كمال الدين] البياضي: هذا مذهب جمهور مشايخ الحنفية، واختاره القاضي أبو بكر [محمد بن الطيب] الباقلاني من الأشاعرة.

وذهب الشيخ الأشعري وجمهور مشايخ الأشاعرة إلى أن أفعال العباد واقعة بقدرة الله تعالى وحدها، وليس لقدرتهم تأثير فيها؛ كما في "المواقف" لعضد الملة والدين [الإيجي]، و "شرح الوصية" للشيخ أكمل الدين [البابرتي]، و "شرح أم البراهين" للإمام السنوسي.

وفي "شرح المواقف" للشريف [الجرجاني] العلامة: فعل العبد مخلوق الله تعالى إبداعاً وإحداثاً، ومكسوب العبد، والمراد بكسبه إياه مقارنته

لقدرته وإرادته من غير أن يكون هناك منه تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له؛ وهذا مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري.

احتج مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ لَمْ يَكُ مُغَيِّرًا نِّعْمَةً أَنْعَمَهَا عَلَىٰ قَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْ ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَعَلَيْهَا مَا ٱكْتَسَبَتْ ﴾[3]، حيث دلت الآيات على أن لقدرة العبد تأثيراً ما، إذ لو لم يجعل الله تعالى قدرته مؤثرة بوجه ما لما نسب التغير والكسب إليه.

واحتج الأشاعرة بأنه لما ثبت بالدلائل القاطعة وجوب انفراد المولى تبارك وتعالى بإيجاد الكائنات، وثبت أن للعبد كسباً؛ اقتضى أن يكون الكسب عبارة عن كونه محلاً من غير تأثيرٍ ومدخل في الأفعال.

قلت تحرير المسألة: بعد عرض أدلة الفريقين تبين أن الراجح في هذه المسألة ما ذهب إليه السادة الماتريدية والإمام أبو بكر الباقلاني، وقد أجاد الشيخ زاده في رده على الشبه المثارةِ في ذلك.

---

(١) سورة الرعد (الآية ١١).
(٢) سورة الأنفال (الآية ٥٣).
(٣) سورة البقرة (الآية ٢٨٦).

والحقيقة في رجحان المسألة ما ثبت لدينا في الفريـــدة (الـــسادسة والثلاثين) المتقدمة وما قررناه فيها من أن قدرة الله فيضية كاملة ممـــدة، وأن السوء المترتب من المخلوق أو عدمه يترتب على حسن طويتـــه أو عدمها، وهذا يتفق مع كلام الأشعري رحمه الله في أن العبد محلاً لانفعال القدرة إذ كل انفعال ورد من منفعل لا يعني أنه ممد استقلالاً بقدر مـــا يعنى أنه ممد فيضاً وسرياناً، كما هو الحال في شعاع الشمس، فكل مشع من الكائنات شعاعه وارد منه، فتلك القدرة انفعلت في ذلك الكـــائن أو المخلوق بفعل الشعاع، كما شبهوه بضوء القمر وضوء المصباح، وما دام الأمر أن هذه المخلوقات قد اتفق أن فعلها محدود وقدرهما محـــدودة لمـــا اتصفت به من صفات تقصر عن صفات القدرة الحقيقية وهذا يعـــني أن فعلها إنما هو انفعال ورد منها غير مستقر فيها وغير منفك عنـــها، إذ أن ذلك التأثير لو كان مستقراً فيها لصح له الانفصال والانفكاك عن القدرة الممدة، وبالتالي تكون قوة مودعة، وهذا ممتنع كما تقرر.

وعندها فلا غضاضة في ما ذهب إليه السادة الحنفية رحمهـــم الله في هذه المسألة بحسب القواعد التي تقررت عليها أصولها و فروعها مـــن أن أصل الفعل بقدرة الله تعالى وتكوينه، والاتصاف بكونه طاعةً أو معصية بقدرة العبد، لأن العبد هو مجلى الانفعال فلا بد أن تبدو منـــه الـــدال بحسب ذلك الاتصال المقرر في مثل هذه الأحوال. والله أعلم.

الفريدة الثامنة والثلاثون

فـي أن الإيقاع حال أم معدوم محض

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن الإيقاع ليس معدوماً محضاً، بـل مـن الأمور اللاموجودة واللامعدومة المسماة بالحال[1]؛ كما في "تعديل العلوم"، و "التوضيح" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة، و "البدائع" للإمام [شمس الدين محمد بن حمزة] الفناري، و "التلويح" لسعد الدين التفتازاني.

واختاره القاضي أبو بكر الباقلاني، وإمام الحرمين [الجويني] من الأشاعرة.

وذهب جمهور مشايخ الأشاعرة إلى أنه معدوم محض؛ كما هو المصرح به في "فصول البدائع" [لشمس الدين الفناري]، و "شرح الجوهرة" للإمام [إبراهيم] اللقاني، والمستفاد من "المواقف" [لعضد الدين الإيجي] وشرحه [للسيد الجرجاني] الشريفي.

---

(١) الإشراق المثالي.

استدل مشايخ الحنفية بأنه إن لم يدخل في جملة العلة التامة للحادث أمر لا موجود ولا معدوم تكون إما موجودات محضة أو معـــدومات أو مركبة، [و] لا سبيل إلى الأول، لأنها إن قدمت لزم قدم الحـــادث، وإن حدث شيء منها فننقل الكلام إلى علته، فيلزم التسلسل أو الانتـــهاء إلى القديم، فيلزم قدم الحادث[1]، إن انتهت إليه، أو انتفاء الواجـــب إن لم تنته، ولا إلى الثاني، لأنها لا تصلح أن تكون علـــة للموجـــود، ولا إلى الثالث، إذ لو توقف وجود الحادث بعد وجود جميع الموجودات الموقوف عليها على عدم شيء، فإما على العدم السابق القديم، فيلزم قدم الحادث، لأن العلة التامة تتركب منه ومن الموجودات المستندة إلى الواجـــب، أو [وإما] على عدمه اللاحق.

وذلك إما بزوال وجود جزء من علة وجوده أو بقائه؛ وننقل الكلام إليه فيتسلسل أو ينتهي إلى الواجب ويلزم انتفاؤه، أو بزوالِ عـــدم لـــه

---

(١) الكائنات خلقها قديم (بتعلق القدرة القديمة بها صلوحًا) وتخليقها حادث في الأفق المراد من الحق سبحانه (وذلك بتعلق القدرة التنجيزية بها لجهة الظهور والبروز في وقت دون وقت).

مدخل في زوال ذلك الجزء، وزوال العدم هو الوجود، فيتوقف وجـود الحادث على عدم موقوف على هذا الوجود، فيبقى شيء من الموجودات الموقوف عليها، فلم يكن المفروض جملة جملة، هذا خلف

أما إذا دخل في العلة أمر لا موجود ولا معدوم، كالإيقاع والاختيار فهو لا يستندُ إلى الواجب بطريق الوجوب لعدم وجوده حتى يلزم قـدم الحادث أو انتفاء الواجب، بل يقع منه أي وقتٍ كان من غير تعليل، ولا يلزم الوجود بلا موجد، بل ترجيح أحد المتساويين.

استدل مشايخ الأشاعرة من نافي الحال بأن الأحوال مـشتركة في الحالية، وتختلف بالخصوصيات التي يتميز بها بعضها عن بعض، وما بـه الاشتراك غير ما به الاختلاف. فالحالية زائدة على الخصوصيات، وإنهـا أي: الحالية المشتركة، وهي مفهوم الحال، حال، فتشارك سائر الأحوال في الحالية، وتمتاز عنها بخصوصية، وليس شيء من المـشتركة والمتميـزة موجودا ولا معدوماً، فثبت حال آخر، فتسلسل الأحوال إلى غير النهاية.

قلت تحرير المسألة: ما ذهب إليه السادة الماتريدية في هذه المسألة أقرب إلى الصواب لأن الأفعال الواقعة من المخلوقات لـيس معدومـة

انعداماً محضاً بل هي من الأمور اللاموجودة واللامعدومة والمسماة بالحال.

والحقيقة ما ذهبوا إليه إذا علم ما تقرر سابقاً في مسألة القضاء والقدر والأمور المبرمة، وما خلصنا إليه من معرفة جريان الأمور بحسب مقام التقدير ومقام التدبير، فالأفعال لجميع الكائنات جرى بها قلم التقدير، فهي في علم الله في الغيب المحض، فإذا ما أراد وقضى لها بالظهور دخلت في عالم التدبير فوهبها شأنها فبرزت بأحوال حادثه ذات أحوال أزلية مغيبة، فانكشافها حادث، والحادث ينسب للحادث، وبهذا يبدو أن ما قرره السادة الماتريدية في هذه الفريدة حق، بأن إيقاع الفعل ليس معدوماً انعداماً محضاً بل هو من الأمور اللاموجودة واللامعدومة، المسماة بالحال، أي غير موجود ظهورها في مقام التدبير وغير معدوم وجودها في مقام التقدير، فحالها في التقدير وجوب، وحالها في التدبير عدم حتى يبرز، حالها، فإن برز حالها في الخير فخير وإن برز في الشر فشر، وإن لم يبرز حالها في كلا الحالين فهي معدومة في عالم التقدير، فأمر الحال متوقف على المآل.

وما أثاره متكلمو الأشاعرة أو غيرهم في مسألة أن الإيقاع معدوم محض وليس بحال، فإن قصدوا به عدمية التخليق، أي الظهور في عـــالم الشهادة، وهو عالم الملك، فهذا صواب، وإن قصدوا به العدمية الأصلية أي عدمية الخلق فهذا باطل، لأن الحق سبحانه خلق كل شيء وقـــدره تقديرًا، ولا يلزم من قدم خالقيته التسلسل، فالشئون الخلقية متخلقـــة في كل مقام بحسبه وفي كل عالم بحسب، كما هو المثال في تخلق المخلوق في رحم أمه من نطفة ثم علقة ثم مضغة ثم بشرًا سويًا ، فهل يعني هذا إثبات العدمية المحضة، لأنه إذا اختلفت الأطوار انتفى التسلسل والدور في الشأن المختار ، وأعظم مثال هو تجدد ظهور الشمس والقمر، فكل يوم هو في شأن، فالشمس واحدة لا تتغير منذ خلقت، وكذلك القمر، ولكن مـــا يتغير هو حاله .

فالتجدد في الحال لا في المثال، ولذا جانبَ الصواب سادتنا الأشاعرة في ذلك، والحق كما قررنا مع السادة الماتريدية.

* * *

الفريدة التاسعة والثلاثون
في أن الأعمال بعد الإحباط بالارتداد، هل تعود بالتوبة أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب مشايخ الحنفية إلى أن المؤمن إذا ما ارتد، والعياذ بالله تعالى، ثم آمن، لا تعود أعماله؛ كما هو المستفاد من "التوضيح" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة، و "تغيير التنقيح" لمولانا العلامة [أحمد بن سليمان] ابن كمال باشا، والمصرح به في "الطريقة المحمدية"[لمحمد بن بير علي البركوي][1].

---

(١) هو الإمام محمد بن بير علي البركوي، تقي الدين الرومي، فقيه، حنفي، صوفي، واعظ، نحوي، محدث، فرائضي، له تصانيف كثيرة، منها: الأربعون في الحديث، إظهار الأسرار في النحو، امتحان الأذكياء في شرح لب الألباب للبيضاوي في النحو، إيقاظ النائمين وإلهام القاصرين، تحفة المسترشدين في بيان مذاهب فرق المسلمين، تفسير سورة البقرة، جلاء القلوب، دامغة المبتدعين وكاشفة بطلان الملحدين في الكلام، الطريقة المحمدية في الوعظ والإرشاد ، عوامل في النحو، كفاية المبتدئ في التصريف، محك المتصوفين، نوادر الأخبار، نور الأخبار، الفرائض، توفي رحمه الله سنة (٩٨١هـ).

وشرحه "الوسيلة الأحمدية" [لرجب بن أحمد القيصري] .[1] [2].

وذهب الإمام الشافعي ومن تابعه من الأشاعرة إلى أن من آمن بعد الارتداد تعود أعماله؛ كما هو المستفاد من "الأنوار التنزيل" للبيضاوي [عبدالله بن عمر]، و "التلويح" لسعد الدين التفتازاني، والمصرح به في "الوسيلة الأحمدية" للقيصري.

استدل مشايخ الحنفية بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾[3] دل إطلاق الآية الكريمة على أنه تحبط الأعمال بالارتداد مات المرتد على ارتداده أو لا.

---

(١) هو الإمام رجب بن أحمد الآمدي، القيصري، الرومي، الحنفي، الواعظ، من تصانيفه: جامع الأزهار ولطائف الأخبار في الموعظة، الوسيلة الأحمدية في شرح الطريقة المحمدية في الوعظ، توفي رحمه الله سنة (١٠٨٧هـ).

(٢) يظن أن ذكر هذين المرجعين، الطريقة المحمدية، وشرحه الوسيلة الأحمدية، من الزيادات المدرجة على الفرائد من عمل التلاميذ، حيث إن صاحبي هذين الكتابين كما هو موضح في الترجمة لهما، ممن تأخرت وفاتهما عن الشيخ زاده رحمه الله الذي توفي سنة (٩٤٤هـ).

(٣) سورة المائدة (الآية ٥).

استدل مشايخ الشافعية [الأشاعرة] بقوله تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ﴾[1]، حيث دلت الآية الكريمة على أن إحباط الأعمال بالموت على الارتداد، وحملوا قوله تعالى: ﴿ومن يكفر بالإيمان...﴾ على قوله تعالى: ﴿ومن يرتدد منكم عن دينه...﴾ فلم يبق على إطلاقه.

قلت تحرير المسألة: رأي الأشاعرة هو الرأي الراجح في المسألة، إذ أن ما أورده الشيخ زاده عن الإمام الشافعي من قصة سيدنا عمر في مسألة أمهات الأولاد، بأن أبقوا الحكم على حاله و لم يدخلوا فيه أمهات الأولاد، فلا حجة للحنفية على الإمام الشافعي في هذه المسألة، لأن الحكم فيها من سيدنا عمر اجتهادي، وليس بنص من الكتاب والسنة، وأما ما أورده الإمام الشافعي فهما نصان من الكتاب، ومعلوم في علم الأصول أنه إذا ورد الحكم في الباب مطلقاً ومقيداً فإن المطلق في الغالب يحمل على المقيد، وهذا أمر يتفق فيه الماتريدية مع الأشاعرة.

---

(١) سورة البقرة (الآية ٢١٧).

ثم إن ما ذهب إليه الأشاعرة أليق برحمة الله وكرمه سبحانه، ولعل السادة الماتريدية نظروا إلى ظاهر النصوص العامة من الكتاب من قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ﴾[1]، وهذا كما هو معلوم بشأن من يبقى على كفره، ثم إن أكثر أهل العلم من الفريقين أجازوا للتائب أن يبدل الله سيئاته حسنات جزاء لتوبته، فما دام قد صح هذا فالعائد إلى الإسلام أولى، لأن أعماله كانت صالحةً، وقد علمنا من ظاهر السنة أن الحق سبحانه يثيب الكافر في الدنيا على حسناته فقد ورد في الحديث، فيما روي عن عدي بن حاتم أنه سأل النبي ﷺ عن أبيه فقال: ((إن أباك طلب أمراً فأدركه))[2]، يعني الذكر في الدنيا.

وعن أنس بن مالك عن رسول الله ﷺ قال: ((إن الله لا يظلم المؤمن حسنة يثاب عليها في الدنيا ويجزئ بها في الآخرة، وأما الكافر فيعطى بحسناته في الدنيا حتى إذا أفضى إلى الآخرة لم يكن له حسنة يعطى بها خيرا))[3].

---

(١) سورة المائدة آية: ٥.
(٢) شعب الإيمان، البيهقي، ١/٢٦٠.
(٣) المرجع السابق.

وكذلك لما ثبت في البخاري معلقاً عن ابن عباس من إثابة أبي لهب بتخفيف العذاب عنه كل يوم اثنين لفرحه بمولد المصطفى ﷺ، حيث يخرج من تحت إبهامه ماء يخفف عنه بعض العذاب، فقد ذكر السهيلي: أن العباس رضي الله تعالى عنه قال: لما مات أبو لهب رأيته في منامي بعد حول في شر حال، فقال: ما لقيت بعدكم راحة إلا أن العذاب يخفف عني كل يوم اثنين، قال: وذلك أن النبي ﷺ ولد يوم الاثنين وكانت ثويبة بشرت أبا لهب بمولده فأعتقها[1].

ولو كان الحال كما قال الماتريدية لانتقض كل ذلك، لأنه مخالف لصريح السنة كما رأيت، وفق الله الجميع إلى الحق إنه ولي ذلك والقادر عليه، والله أعلم.

* * *

(١) عمدة القاري، باب من قال لا رضاع بعد حولين جـ ٢٠/٩٥.

الفريدة الأربعون

في أن الكفار هل يعاقبون على ترك الفروض والواجبات أم لا ؟

قال العلامة الشيخ زاده رحمه الله:

ذهب جمهور مشايخ الحنفية إلى أن الكفار لا يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر، ويعاقبون على ترك الاعتقاد؛ كما في "أصول الإمام شمس الأئمة[السرخسي]، و "التوضيح" للصدر [الأصغر عبيدالله] العلامة؛ وإلى هذا ذهب عامة مشايخ ديار ما وراء النهر، والقاضي أبو زيد [عبدالله بن عمر الدبوسي]، وشمس الأئمة [السرخسي]، وفخر الإسلام[البزدوي]؛ وهو المختار عند المتأخرين، نص على ذلك في "التلويح" [السعد التفتازاني].

وذهب الإمام الشافعي وجمهور أصحابه [من الأشاعرة] على أنهم يعاقبون في الآخرة بترك العبادات زيادة على عقوبة الكفر، كما يعاقبون بترك الاعتقاد؛ كما في "التلويح" لسعد الدين التفتازاني، و "تغيير التنقيح" لمولانا العلامة [ابن كمال باشا].

استدل مشايخ الحنفية بقوله ﷺ: ((ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله، فإن هم أجابوك فأعلمهم أن الله فرض عليهم خمس صلوات...)) الحديث[1]، حيث فهم منه أن فرضية الصلوات الخمس مختصة بتقدير الإجابة، فعلى تقدير عدم الإجابة لا تفرض، لعدم الدليل على الفرضية، لا أنه دليل على عدم الفرضية؛ كما نص عليه في "التوضيح" [لصدر الشريعة الأصغر عبيدالله].

واستدل مشايخ الشافعية بقوله تعالى: ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرَ ﴿٤٢﴾ قَالُوا لَمْ نَكُ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾[2] حيث يفهم منه دخولهم النار لتركهم العبادات.

---

(١) رواه الإمام البخاري في صحيحه من طريق عبدالله بن عباس رضي الله عنهما أن النبي ﷺ بعث معاذا رضي الله عنه إلى اليمن فقال: ((ادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله قد افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة، فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة في أموالهم تؤخذ من أغنيائهم وترد على فقرائهم)). [كتاب الزكاة، باب وجوب الزكاة وقول الله تعالى وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة، حديث رقم: ١٣٣١].

(٢) سورة المدثر (الآيتان ٤٢، ٤٣).

قلت تحرير المسألة: تحرير الخلاف في هذه المسألة منوط بتحرير أصل خطاب الاعتقاد أي (الإيمان) من المخاطب به؟ وأصل خطاب التشريع (الأحكام الشرعية) من المخاطب به؟ حيث إن الجزاء فرع عن التكليف ومناسب له، فإذا كان المكلف والمخاطب بالاعتقاد هو الإنسان البالغ العاقل، عوقب بتركه مع التمكين كل بالغ عاقل، وإذا كان المكلف بالأحكام الشرعية العملية من صلاة وصيام وخلافة هو الإنسان المسلم البالغ العاقل، عوقب على تركها مع التمكن والقدرة كل مسلم بالغ عاقل، وهكذا.. .. فالكافر غير المسلم مخاطب بالاعتقاد أولاً، غير مخاطب بالأحكام، فلا يعاقب إلا بتركه الامتثال لما خوطب به.

ورد الماتريدية على الأشاعرة فيما استدلوا به أنه ليس بلازم، لأن قول الكافرين ﴿لَمۡ نَكُ مِنَ ٱلۡمُصَلِّينَ﴾[1]، لا يلزم منه محاسبتهم على الصلاة، لأن الصلاة شعار الإسلام وعماده، أي لم نكن من المسلمين، والصلاة هنا مجاز مرسل، ترك فيه الشارع السبب وجاء بالمسبب كما هو

---

(١) سورة المدثر آية رقم: (٤٣).

الحال في قوله سبحانه: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾[1]. أي ليعرفون (يوحدون).

فرأي السادة الحنفية له وجه صحيح ومتمسك قوي، أما ما ذهب إليه السادة الأشاعرة فله وجه من باب التغليظ على عقاب الكافر كما هو الحال في شارب الخمر، أما ما استدلوا به فليس فيه حجة إلا من باب تقديم الدلالة التلويحية على الدلالة التصريحية.

والحقيقة أنه ليس للأشاعرة دلالة قوية في ذلك إذ لو كان الأمر كذلك لذكر في الآية أصول التكاليف الشرعية كلها، ولم تقتصر فيها على ذكر الصلاة بقوله: ﴿قَالُواْ لَمْ نَكُ مِنَ ٱلْمُصَلِّينَ ﴿٤٣﴾ وَلَمْ نَكُ نُطْعِمُ ٱلْمِسْكِينَ ﴿٤٤﴾ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ ٱلْخَآئِضِينَ﴾[2]، فلو كان ما ذهبوا إليه حقاً لجاء بالصيام والحج وخلافهما، فكونه ترك الاستفصال في مقام البيان فقد كُسِي النص ثوب الإجمال وبطل به الاستدلال، والله أعلم.

* * *

(١) سورة الذاريات الآيتان رقم: (٥٦،٥٧)

(٢) سورة المدثر الآيات رقم : (٤٣ ،٤٤ ، ٤٥).

فهرس الأعلام

فهرس الموضوعات

تم بحمد الله تعالى